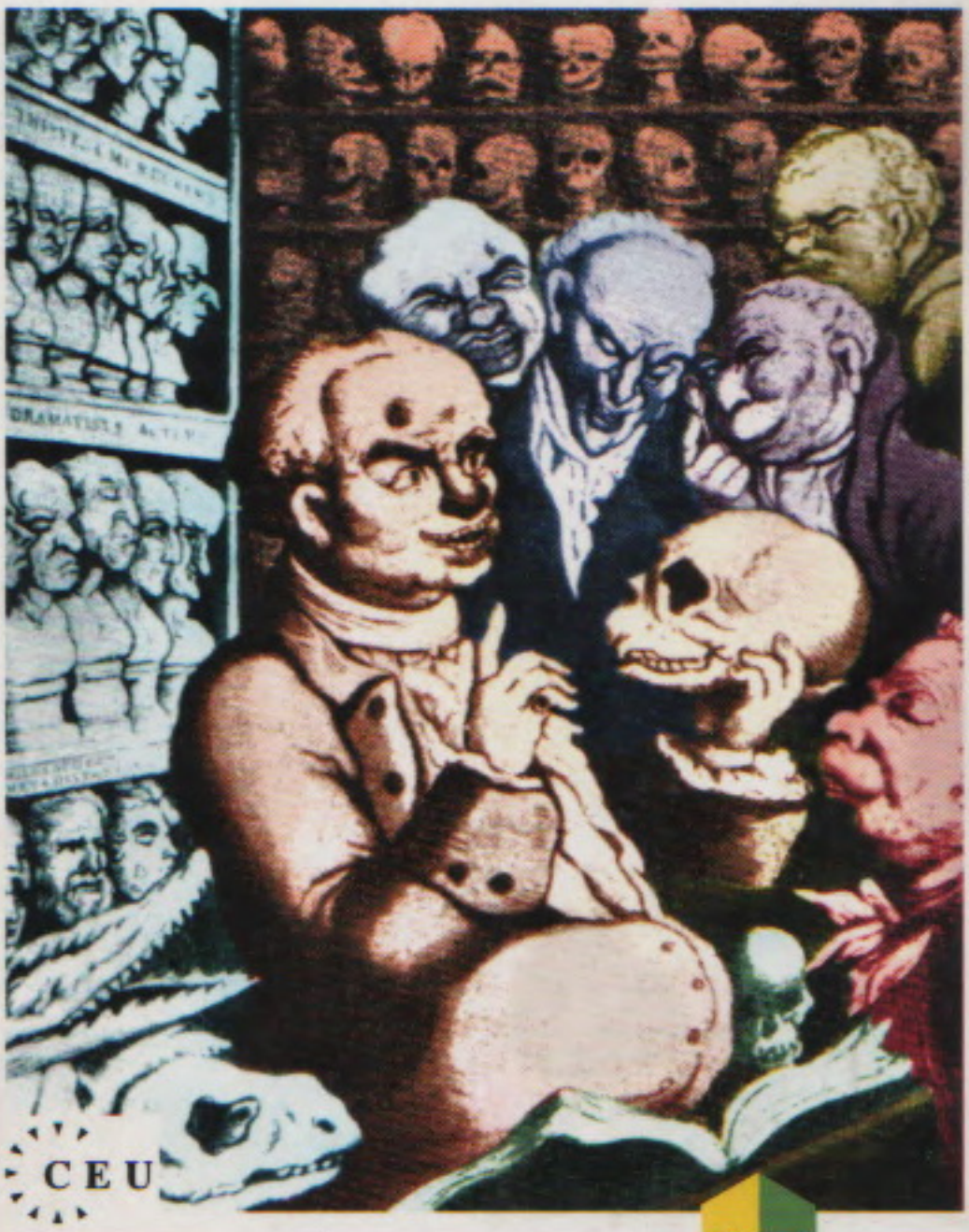
14
SG

POLIROM

Peter Sloterdijk

Critica raţiunii cinice



Plural

volumul I

Această ediție a fost publicată cu sprijinul Central European University Translation Project, finanțat de OSI-Zug Foundation, și cu contribuția Center for Publishing Development din cadrul Open Society Institute – Budapesta, precum și a Fundației pentru o Societate Deschisă Români

Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln von Inter Nationes, Bonn, gefördert.

Peter Sloterdijk a studiat filosofia și literatura germană. Este profesor de estetică și filosofie la Hochschule für Gestaltung din Karlsruhe.
De același autor: *Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785* (1985), *Der Denker auf der Bühne* (1986), *Eurotaoismus* (1989), *Weltfremdheit* (1993), *Im selben Boot, Versuch über die Hyperpolitik* (1995).

Peter Sloterdijk – *Kritik der zynischen Vernunft*
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1983
© 2000 by Editura POLIROM Iași, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM
Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

SLOTERDIJK, PETER

Critica rațiunii cinice / Peter Sloterdijk; trad. Tinu Pîrvulescu. – Iași: Polirom, 2000
2 vol.; 23 cm (Plural M)

ISBN: 973-683-585-5 (vol. I+II)

Vol. I: 2000; 256 p.;
ISBN: 973-683-586-3 (vol. I)
I. Pîrvulescu, Tinu (trad.)

1

Printed in ROMANIA

Peter Sloterdijk

CRITICA RAȚIUNII CINICE

Vol. I

Traducere de Tînu Pîrvulescu

POLIROM
2000

Cuvînt înainte

„Bate în tobă, nu-ţi trăda teama,
Sărut-o pe precupeaţa!
Asta e toată ştiinţa
Şi tainicul înţeles al cărţilor."

Heinrich Heine, *Doktrin*

„Marele handicap al minţilor germane constă în faptul că nu au simţ pentru ironie, cinism, grotesc, dispreţ şi zeflemea."

Otto Flake, *Deutsch-Französisches*, 1913

De un secol, filosofia ar vrea să moară şi nu poate. Şi asta pentru că nu şi-a împlinit încă misiunea. Despărţirea se tărăgăneză chinuitor. În loc să eşueze în ipostaza unui insipid aparat administrativ al gîndirii, filosofia experimentează o strălucitoare agonie, în care îşi aminteşte de cele nespuse în vremurile în care se afla încă în puteri. Faţă în faţă cu sfîrşitul, ea se arată onestă şi doreşte să ne transmită fiecare din ultimele ei secrete. Ne mărturiseşte: marile teme nu au fost altceva decît pretexte, jumătăţi de adevăr. Toate aceste zadarnice avîntări la mari înălţimi – dumnezeu, universul, teoria, practica, subiectul, obiectul, corpul, sufletul, simţurile, nimicul – nu există. Sînt doar substantive pentru cei tineri, pentru profani, pentru clerici şi sociologi.

„Cuvinte, cuvinte – substantive. Trebuie doar să-şi desfacă aripile şi în zborul lor milenii vor cuprinde" (Gottfried Benn, *Epilog und lyrisches Ich* / *Epilog şi eul liric*).

Filosofia din ultima vreme, dornică de confesiune, aşază lucrurile acestea la rubrica istorică – împreună cu păcatele tinereţii. Vremea lor a apus. Din gîndirea noastră au dispărut întru totul elanul conceptual sau extazele înţelegerii. Sîntem luminaţi, sîntem apatici. Nu se mai pune problema *iubirii* de înţelepciune. Nu mai există cunoaştere al cărei prieten (*philos*) ne-am dori să devenim. Nu ne trece prin cap că am putea iubi ceea ce ştim, ci doar ne punem întrebarea cum să facem să putem convieţui cu această ştiinţă fără să ne pietrificăm.

Ceea ce se ascunde în spatele unui titlu care face aluzie la marile tradiţii ale gîndirii este o meditaţie asupra următoarei propoziţii:

„Cunoașterea înseamnă putere". Această propoziție va reuși să poarte, începînd cu secolul al XIX-lea, crucea filosofiei. O rezumă și, în același timp, devine și prima mărturie a începerii agoniei sale de o sută de ani. O dată cu ea ia sfîrșit o tradiție a cunoașterii care, așa cum indica și numele, constituia o teorie erotică: iubire de adevăr, adevăr al iubirii. Din cadavrul filosofiei aveau să se ridice, în secolul al XIX-lea, științele moderne și teoriile asupra puterii – politologia, teoria luptei de clasă, tehnocrația, vitalismul –, înarmate pînă în dinți în fiecare din aceste ipostaze. „Cunoașterea înseamnă putere" – astfel demarează o inevitabilă politizare a gîndirii. Cine rostește această propoziție trădează pe de o parte adevărul. Totuși, prin această rostire, el va vrea mai mult decît adevărul: să intre în jocul puterii.

La aceeași dată la care Nietzsche începea să evidențieze în spatele oricărei voințe de cunoaștere o *voință de putere*, vechea social-democrație germană își chema simpatizanții să ia parte la competiția cunoașterii, care e putere. În timp ce investigațiile lui Nietzsche se voiau „periculoase", reci și dincolo de orice iluzie, social-democrația se recomanda a fi pragmatică, avînd pe ordinea de zi plăcerea formării în manieră biedermeier. Ambele tabere vorbeau despre putere: Nietzsche – subminînd idealismul burghez prin vitalism, social-democrații – încercînd prin „formare" să legitimeze dreptul la putere al burgheziei. Nietzsche propovăduia deja realismul, care va facilita generațiilor viitoare de burghezi și mic-burghezi despărțirea de gogoașele idealiste, ce inhibă voința de putere; social-democrația tînjea să devină părtașă la un idealism care purta în sine promisiunea puterii. La Nietzsche, burghezul putea contempla rafinamentele și brutalitățile inteligente ale unei voințe de putere eliberate de idealuri, în vreme ce clasa muncitoare trăgea cu ochiul la un idealism mai pe măsura voinței sale de putere încă naive.

După 1900, aripa radicală a stîngii surmonta deja cinismul aristocrat al dreptei. Competiția dintre conștiința cinic-defensivă a vechilor purtători ai puterii și cea utopic-ofensivă a nou-veniților a pus bazele dramei moral-politice a secolului XX. În competiția pentru dobîndirea celei mai dure cunoașteri a celor mai dure realități, Belzebut și Diavolul s-au școlit unul pe celălalt. Această competiție a conștiințelor a produs atmosfera crepusculară caracteristică prezentului – pastișarea reciprocă a ideologiilor, asimilarea contrariilor, modernizarea înșelăciunii –, într-un cuvînt, acea senzație de vid filosofic în care mincinoșii îi numesc mincinoși pe mincinoși.

Resimțim o a doua actualitate a lui Nietzsche, după ce primul val, cel fascist, pare să se fi retras. Ceea ce se înnoiește cu evidență este felul în care civilizația occidentală și-a uzat haina creștină. După deceniile reconstrucției, utopiilor și „alternativelor", acum pare că

ne-am pierdut întru totul elanul naiv de dinainte. Ne temem de actualizarea unor catastrofe. Noile valori se vînd încă foarte bine, ca orice analgetic. Dar timpurile sînt cinice şi ştiu că aceste noi valori au picioare scurte. Perplexitatea, coeziunea socială, securitatea, calitatea vieţii, responsabilitatea, protecţia mediului – nici una nu este un cal de cursă lungă. Timpul va confirma. Cinismul aşteaptă undeva în umbră. El îşi va spune păsul abia după ce toată pălăvrăgeala a luat sfîrşit, după ce lucrurile şi-au urmat cursul. Modernitatea noastră lipsită de elan ştie „să gîndească istoric", dar se îndoieşte profund – şi încă de multă vreme – că trăieşte într-o istorie ce are sens. „Nu, n-avem nevoie de o istorie universală."

Eterna reîntoarcere, acel subversiv gînd al lui Nietzsche – cosmologic neîntemeiat, dar, din punctul de vedere al unei morfologii culturale, extrem de prolific –, potenţează o reintrare în actualitate a unor motive cinice pentru ultima oară relevate conştiinţei în epoca împăraţilor romani, ba poate puţin şi în Renaştere. Reapar semnele unei vieţi orientate cumpătat spre plăcere, care s-a împăcat cu cele date. Să ştii să te aştepţi la orice este o cale sigură către înţelepciune. Viaţă indiferentă la istorie; reducţie existenţială; socializare de circumstanţă; ironie *versus* politică; neîncredere *versus* „proiect". O cultură neopăgînă, care nu mai crede într-o viaţă de după moarte, trebuie să o caute înainte de aceasta.

Autodefinirea esenţială dată sieşi de Nietzsche, de multe ori trecută cu vederea, este cea de „cinic"; *graţie ei*, el avea să devină, alături de Marx, gînditorul cel mai influent al secolului. În „cinismul" lui Nietzsche se face observată o schimbare de atitudine referitoare la „felul în care spunem adevărul": este una dictată de strategie şi tactică, de suspiciune şi descărcare sufletească, de pragmatică şi instrumentalism – toate acestea în concepţia unui eu politic mereu autocentrat, care se topeşte pe dinăuntru şi se precipită în exterior.

Puternicul impuls antiraţionalist manifestat în ţările Occidentului reprezintă reacţia la o stare spirituală în care orice act al gîndirii devine strategie; el exprimă repulsia faţă de o anume formă de autoconservare, o evidentă crispare în faţa suflului rece al realităţii în care cunoaşterea este putere, iar puterea – cunoaştere. În timp ce scriu, mă gîndesc la cititorii mei, îmi doresc ca unii dintre ei să simtă aceste lucruri; lor ar putea, cred, să le spună ceva această carte.

Neo-„cinicul" Nietzsche, gînditorul ambivalenței.

Vechea social-democrație propovăduia dictonul „Cunoașterea înseamnă putere" ca pe o rețetă a rațiunii practice. O făcea fără să gîndească prea mult. Ți se comunica astfel că e bine să înveți ceva și s-o faci ca lumea, deoarece pe urmă o să-ți fie mai bine. Credința mic-burgheză în școală a compus această propoziție. Această credință e astăzi în curs de dezagregare. Numai în cazul tinerilor noștri medici cinici mai poți observa acel fir roșu ce leagă anii de studiu de standardul de viață. Aproape toți ceilalți trăiesc sub amenințarea de a fi învățat în zadar. Cine nu caută puterea, nu va avea nici știința și nici armele ei, iar cine le respinge pe amîndouă nu mai este, lăuntric, un cetățean al acestei civilizații. Sînt numeroși cei care

încetează să mai creadă că întîi ar trebui să învăţăm „ceva", pentru ca mai tîrziu, cîndva, să ne fie mai bine. În ei încolţeşte gîndul – care în Antichitate trecea drept certitudine – că întîi trebuie să-ţi fie mai bine pentru ca, apoi, să poţi învăţa cu adevărat. Socializarea prin educaţie, cum se petrece ea la noi, este o îndobitocire apriorică, în urma căreia nici un fel de învăţare nu-ţi mai oferă perspectiva că lucrurile s-ar putea să fie vreodată mai bune. Răsturnarea raportului dintre educaţie şi viaţă pluteşte în aer: sfîrşitul credinţei în educaţie, sfîrşitul scolasticii europene. Este un lucru care îi nelinişteşte atît pe conservatori, cît şi pe pragmatici, pe voyeurii prăbuşirii, cît şi pe sufletele bine intenţionate. De fapt, nimeni nu mai crede că lucrurile învăţate astăzi pot rezolva „problemele" de mîine; dar e aproape sigur că le provoacă.

De ce o „Critică a raţiunii cinice"? Cum voi putea eu să mă apăr în faţa reproşurilor de a fi scris o carte groasă în vremuri în care pînă şi cărţile subţiri sînt considerate un act de **impertinenţă? Facem** noi diferenţa, cum s-ar cuveni, între prilej, **cauză şi motiv?**

Prilejul:

Se sărbătoreşte astăzi (în 1981) pentru a doua suta oară **apariţia** *Criticii raţiunii pure* a lui Immanuel Kant – un moment de importanţă mondială. Arareori întîlneşti o sărbătoare la care lucrurile să decurgă atît de sec. E o aniversare sobră, învăţaţii rămîn între ei. Şase sute de kantologi adunaţi în Mainz, o cifră de carnaval, şi doar stive nesfîrşite de hîrtie. Să ne folosim puţin de fantezie şi să ne închipuim ce s-ar întîmpla dacă sărbătoritul ar apărea în persoană la acest eveniment. Nu sînt oare triste petrecerile la care invitaţii îşi doresc în taină ca sărbătoritul să nu poată veni, fiindcă ei, cei ce se ocupă de el, s-ar simţi ruşinaţi? Cum vom rezista noi ochiului pătrunzător al filosofului?

Cine va fi acela care îşi va călca pe inimă şi îi va face lui Kant o retrospectivă asupra istoriei gîndirii de la 1795, anul în care filosoful şi-a publicat lucrarea *Zum ewigen Frieden* (*Pentru o pace eternă*)? Cine ar avea tăria să-l informeze despre situaţia în care se află ideile Luminilor – despre ieşirea omului din „autoimpusa sa încarcerare"? Cine s-ar dovedi atît de frivol ca să-i explice tezele feuerbacho-marxiste? Îmi imaginez însă că minunatul umor al lui Kant ne-ar scoate pe toţi din încurcătură. În fond, a fost un om al celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVIII-lea, vreme în care nici măcar raţionaliştii nu se arătau atît de rigizi precum astăzi unii ce se pretind liberali.

Fără excepţie, toţi cei ce s-au ocupat de Kant au fost atraşi de explicarea secretului fizionomiei sale. Căci regula de aur a lui *mens*

sana in corpore sano este, în acest caz, absolut insuficientă. Dacă e adevărat că spiritul își caută un corp pe potrivă, atunci, în cazul lui Kant, a fost un spirit care s-a amuzat cu provocarea de ironii fizionomice și paradoxuri psihosomatice, un spirit care a înghesuit într-un trup mic și uscățiv un suflet mare, într-un spate încovoiat – o ținută dreaptă și într-o fire de ipohondru – un umor sociabil și călduros, toate acestea parcă tocmai pentru a-i duce de nas pe viitorii propovăduitori ai genului vital și atletic.

Enigma fizionomică a lui Kant își găsește cu greu rezolvarea în persoana sa, ci mai degrabă în așezarea sa spirituală și senzitiv-spirituală. Secolul Luminilor a împins dialectica dintre înțelegere și sensibilitate pînă la cezură. Urmările acestor tensiuni se resimt de-a lungul întregii opere a lui Kant. În limba capodoperelor sale transpare violența cu care gîndirea tratează – într-o minte de neamț – senzația. Faptul că un poet precum Gottfried Benn – el însuși marcat de spiritul secolului științelor naturii – reacționa împotriva acestei violențe, mustrîndu-l pe filosof că este un „siluitor al spiritului", probează direcționarea atacului cinismului modern împotriva unor convingeri altădată atît de majore, precum totala separare dintre intelect și simțuri. Robert Musil, un garant al raționalității, chiar și dincolo de granițele în care aceasta s-ar simți în siguranță, a imortalizat în acest sens o lectură kantiană într-un fragment memorabil al romanului său *Verwirrungen des Zöglings Törleß* (*Rătăcirile elevului Törless*):

> „Törless își cumpărase chiar de dimineață o ediție de buzunar a cărții pe care o văzuse la profesorul său și se folosi de prima recreație pentru a începe să o citească. Dar din cauza numeroaselor paranteze și note de subsol nu înțelegea nici un cuvînt, iar cînd urmărea frazele cu privirea, conștiincios, avea impresia că o mînă bătrînă și osoasă îi deșurubează creierul.
> Cînd, după o jumătate de oră, întrerupse epuizat lectura, nu se afla decît la pagina a doua, iar fruntea îi era brobonită de sudoare.
> Apoi strînse însă din dinți și mai citi, pînă la sfîrșitul recreației, o pagină.
> Seara nici nu se mai putu atinge de carte. Teamă? Dezgust? Nici el nu știa prea bine. Cu arzătoare claritate îl chinuia un singur lucru, și anume că profesorul, acest om cu înfățișare atît de banală, avea cartea la îndemînă, în cameră, de parcă ea ar fi constituit pentru el un divertisment zilnic" (pp. 84-85)*.

Sublima experiență relatată în acest episod atrage atenția asupra a două lucruri: fascinația și durerea pe care cartea o produce tînărului ei cititor. Nu ascunde oare apropierea ingenuă de gîndirea

* Ed. Canova, Iași, 1994, trad. de Cornelia Andriescu, pp. 88-89 (n.t.).

kantiană, în dezavantajul gîndirii filosofice, riscul de a supune tînăra conştiinţă unei bruşte şi brutale maturizări? În ce măsură mai poate răspunde o filosofie care deşurubează creierele unei dorinţe fragede de cunoaştere? Se găseşte oare ceea ce vrem să aflăm la capătul şurubului? Însă poate că atunci cînd vom ajunge la capătul şurubului, vom fi noi înşine atît de răsuciţi, încît vom fi mulţumiţi cu ceea ce vom crede că ştim atunci! Şi ce vrea oare să însemne faptul că oamenii pentru care gîndirea kantiană reprezintă „un divertisment zilnic" au o „înfăţişare atît de banală"? Că filosofia nu mai lasă nici un fel de urmă în viaţă şi că ceea ce percepem înseamnă ceva, iar filosofia cu totul altceva?

Descoperim în stilul filosofilor manifestări ale fizionomicului, în care raţiunea şi-a încifrat particularităţi ale fiinţei sale. A fi raţional înseamnă a avea o relaţie specială, rareori fericită cu simţurile. „Fii raţional!" înseamnă, practic, nu te încrede în impulsuri, nu-ţi asculta corpul, învaţă să te stăpîneşti, şi asta începînd cu propria-ţi sensibilitate. Şi totuşi, sensibilitatea şi intelectul sînt de nedespărţit. Transpiraţia lui Törless după două pagini din *Critica raţiunii pure* conţine tot atîta adevăr cît întregul kantianism. Influenţa reciprocă dintre *physis* şi *logos*, adusă la nivel de reflecţie, constituie filosofia. În viitor, doar un fizionom va putea fi un filosof care nu minte. Gîndirea fizionomică oferă şansa unei ieşiri din lumea minţilor dezbinate şi, de aceea, şi răuvoitoare. A te gîndi la o fizionomie filosofică înseamnă, de asemenea, vestirea unei noi critici a raţiunii; nu însă o „teorie estetică", cum este cazul lui Adorno, ci una a autocunoaşterii în carne şi oase (cu dinţi cu tot).

După cum stau lucrurile astăzi, nu există motive pentru scrieri aniversare, ci mai degrabă pentru aniversări ale scrisului, avînd ca prilej simpatia pentru autor. „Nu vreau să-ţi vorbesc despre starea lucrurilor./ Vreau să-ţi arăt cam cum se pune problema" (Erich Kästner).

Cauza:

Dacă ceea ce produce critica într-o cultură este indispoziţia, atunci timpurile noastre sînt mai deschise ca oricînd criticii. Dar niciodată ca acum impulsul critic nu s-a lăsat cu atîta poftă biruit de tulburări subterane. Opoziţia dintre ceea ce este „de criticat" şi ceea ce „ar trebui criticat" se arată atît de dificilă încît, adeseori, gîndirea noastră tinde mai degrabă spre mizantropie decît spre precizie. Nici o facultate a gîndirii nu poate ţine pasul cu această problemă. De aici şi abdicarea voluntară a criticii. În indiferenţa faţă de orice problemă zace ultima presimţire a cum ar fi dacă toate ar fi la fel. Pentru că dacă totul ar deveni problematic, atunci totul ar fi oarecum identic. Merită să urmăm acest filon, căci duce acolo unde se poate vorbi despre cinism şi „raţiune cinică".

A vorbi despre cinism înseamnă a pune pe tapet un scandal spiritual și moral al criticii; el se va încheia cu trecerea în revistă a tuturor modalităților scandalosului. „Critica" înfăptuiește o mișcare ce-și trăiește, în primele ei faze, interesele (pozitive sau negative) față de chestiunea în cauză, pentru ca, în final, să lovească în structurile elementare ale conștiinței morale și să le pună în cuvinte „dincolo de bine și de rău". Vremurile sînt cinice la ambele capete și din chestiunea acesta a timpurilor trebuie dezvoltată relația dintre cinism și realism. Oare la ce se gîndea Oscar Wilde atunci cînd afirma cu blazare: „Nu sînt cinic pe de-a-ntregul, am doar experiență – ceea ce înseamnă cam același lucru"; sau Cehov, care e sumbru la superlativ: „Nici un fel de cinism nu poate depăși viața"?

O dată cu înaintarea gîndirii, ambiguitatea conceptului de critică se pierde; la început înseamnă să pronunți sentințe, să le argumentezi, să le verifici și să le aplici; pe urmă înseamnă o cercetare a temeiurilor constructelor deliberative. Dacă însă e vorba de o „rațiune" cinică, atunci această formulă se ascunde *întîi și întîi* în spatele ironiei.

Ce-ar mai putea produce *critica*? Ce mai are ea de căutat în vremuri atît de blazate în materie de teorii? Să aflăm întîi răspunsul lui **Walter Benjamin**:

> „Nebuni care deplîng prăbușirea criticii. Pentru că vemea lor a apus. Critica este o chestiune a distanței potrivite. Ea se afla la ea acasă într-o lume în care se ajungea la perspective și prospecte, în care mai era posibil să-ți asumi un punct de vedere. Obiectele însă au început să preseze mult prea stringent societatea omenească. «Imparțialitatea», «privirea liberă» sînt minciuni, dacă nu au devenit expresia naivă a lipsei totale de legitimitate..." (*Einbahnstraße / Strada cu sens unic*, 1928-1969, p. 95).

Într-un sistem care se percepe pe sine ca posibilitate între temniță și haos, punctul de reper lipsește, la fel și perspectiva de centru al unei critici coercitive.

Într-o lume crescută haotic, într-o pluralitate de perspective, „marile viziuni" asupra întregului fac în realitate obiectul firilor simple, și nu a celor emancipate și educate de cele date. Știința luminării nu poate fi posibilă fără a experimenta efectul provocat de distrugerea gîndirii punctului de vedere, fără abandonarea moralelor perspectivist-convenționaliste; din punct de vedere psihologic, acest lucru are de-a face cu risipirea eului, din punct de vedere literar și filosofic – cu decăderea criticii.

Dar cum se explică oare faptul că cea mai importantă renaștere a criticii secolului XX se leagă tocmai de numele lui Walter Benjamin,

cel care, pe de o parte, a dus pînă la capăt demonstraţia că vremea criticii a luat sfîrşit, iar pe de altă parte, a cochetat, cu efecte nebănuite, cu şcoala *Teoriei Critice*? Este imposibil, spune el, să adoptăm un „punct de vedere", pentru că obiectele ne presează. Dar dintr-un punct de vedere mai uşor de determinat, anume cel al lipsei punctului de vedere, critica a înfăptuit impresionante progrese. Şi totuşi, despre ce vorbeşte ea? Din ce perspectivă? În numele cui?

În opinia mea, teoria critică a descoperit un eu provizoriu al criticii şi o „poziţie" care îi oferă perspectivele unei critici credibile în acţiunile sale – o poziţie pe care epistemologia tradiţională nu o ia în calcul. O voi numi durere-apriori. Ea nu constituie baza unei critici elevate şi distanţate, ce atinge marile perspective, ci doar o poziţie aflată într-o extremă proximitate – o micrologie.

Dacă obiectele ne presează cu atîta stringenţă, trebuie să se nască o critică dedicată exprimării acestei stringenţe. Ea nu va fi o chestiune a justei distanţe, ci una a justei proximităţi. Succesul cuvîntului „perplexitate" îşi trage seva de aici; sămînţa teoriei critice este cea care reapare în forme noi, chiar şi în rîndul acelor oameni care abia dacă au auzit de ea. Despre cei „perplecşi": n-ar fi amuzant de aflat de unde îşi procură ei modelele critice? Pînă la urmă, revin la manierismul lui „a-fi-perplex" chiar şi izvoarele uitate.

Dat fiind că suveranitatea creierelor este mereu una falsă, noua critică se pregăteşte să se strecoare din cap în tot corpul. Emanciparea va avea loc de sus în jos – de la nivel de politică a educaţiei, pînă la psihosomatic. Descoperirea corpului viu ca organ de percepţie a lumii înseamnă a asigura cunoaşterii filosofice a lumii o bază realistă. Acesta este lucrul pe care teoria critică l-a inaugurat, ezitant, adeseori în încifrări estetice, camuflat între tot felul de alte preţiozităţi.

Teoria critică pornea de la premisa că avem, graţie *Weltschmerz**-ului, o cunoaştere apriorică a lumii. Ceea ce percepem se ordonează într-un sistem de coordonate psihosomatice ale durerii şi plăcerii. Critica este posibilă atîta timp cît durerea ne spune ceea ce este „adevărat şi fals". Pentru aceasta, teoria critică pleacă de la presupoziţia oarecum „elitistă" a unei sensibilităţi nedistorsionate. Acest lucru îi certifică atît puterea, cît şi slăbiciunea; îi fundamentează adevărul, dar îi şi limitează aria de legitimitate. În realitate, trebuie să fii în stare de atît de multă senzitivitate de calitate. Ea se hrăneşte din repulsia faţă de mirosul de hoit al normalităţii într-o ţară a capetelor pătrate şi a sufletelor de fier. Pe anumiţi inamici nu ai voie să încerci a-i convinge de adevărul tău; există o elementaritate a „adevărului",

* Tristeţe metafizică (n.t.).

care servește drept alibi lipsei de comunicare; acolo unde apelul la rațiune nu se fundamentează pe o autocunoaștere sensibilă, nici o argumentație comunicațional-teoretică nu-și va face efectul.

În acest punct „sensibil", teoria critică a avut cele mai mari dificultăți de comunicare cu batalionul de logicieni din rîndul oponenților săi. Cu siguranță că există gînditori ale căror capete și ale căror structuri nervoase s-au întărit în așa măsură încît întregul avînt al teoriei critice li se pare lamentabil. Teoria „sensibilă" este ceva suspect. Într-adevăr, întemeietorii conceptului de sensibilitate, Adorno în primul rînd, i-au restrîns destul de mult semnificația: o presupoziție, niciodată inteligibilă, a unei sensibilități sufletești și a unei educații estetice speciale; estetica lor s-a plasat mereu la limita scîrbei. Aproape orice lucru petrecut în lumea „practică" le provoca durere și nu scăpa de prejudecata brutalității. Pentru ei, toate se legau într-o complicitate tainică cu „viața neadevărată", în care „nu există nimic autentic". Înainte de toate, estetica lor suspecta orice lucru ce aducea a plăcere sau armonie ca fiind iluzie, recidivă sau „falsă" relaxare. Totuși, ea nu putea omite faptul că începea să simtă reculul exceselor sale. Se simțea mai ales la Adorno. Acea corporalizare a rațiunii, pregătită cu atîta meticulozitate, n-a mai putut fi menținută în granițele impuse de inițiatorii ei. Ceea ce se întîmplă astăzi arată multitudinea de fațete preluate de critică în numele libertății trupești.

Adorno aparținea pionierilor unei critici epistemologice înnoite, care ia în considerare aprioricul emoțional. În teoriile sale transpar motive cripto-budiste. Cine suferă fără a se împietri, acela va înțelege; cine poate *auzi* muzica percepe, în acele secunde senine, cealaltă parte a acestei lumi. Certitudinea că realul se citește cu suferință, răceală și tărie interioară a marcat intrarea în scenă a acestei filosofii. De fapt, ea n-a crezut într-o schimbare în bine, dar totuși nu a cedat în fața tentației blazării și obișnuirii cu datul. A rămîne sensibil reprezenta o atitudine oarecum utopică – a menține în alertă speranța, a crede într-o șansă ce nu ți se va arăta niciodată; a fi pregătit să o primești, nu atît pentru că vine, ci pentru că te apără de cele mai cumplite brutalități.

Din punct de vedere politic și psihic, teoria estetică, „sensibilă", se bazează pe o atitudine de reproș față de tot ce are *putere*, pe un amalgam format din suferință, dispreț și furie. Ea se stilizează în fața oglinzii răului lumesc, a răcelii cetățenești, a principiului dominației, a afacerii murdare și a motivului profitului. Ceea ce respinge categoric este lumea masculinului. Ea se inspiră dintr-un nu arhaic adresat lumii tatălui, legiuitorilor și afaceriștilor. Prejudecata sa sună în felul următor: din această lume nu se poate ivi decît o putere a răului îndreptată împotriva a ceea ce este viu. De aici stagnarea

teoriei critice. S-a pierdut efectul ofensiv al refuzului de sine. Elementul masochist l-a depăşit pe cel creativ. Impulsul teoriei critice devenea apt pentru a înlătura parantezele negativismului. Ea şi-a găsit adepţi în rîndul celor care îi împărtşeau la modul instinctiv durerea-apriori. Oricum, pentru o generaţie care începea să descopere faptele şi afinităţile părinţilor, numărul lor era mare. Şi graţie numărului lor mare s-a putut vorbi din nou şi în Germania despre un fir roşu, dar extrem de subţire, al culturii politice: o ceartă deschisă cu privire la ceea ce înseamnă viaţă autentică.

Reanimarea marelui impuls depinde de o întoarcere spre sine a unei inteligenţe pornite cîndva de aici. În critica sensibilă trebuie dat nume unui resentiment paralizant. Acesta se alimentează dintr-o ură ancestrală împotriva „masculinităţii" şi se manifestă prin afişarea unei atitudini cinice faţă de realitate, faţă de eforturile pozitivismului, atît a celui politic, cît şi a celui ştiinţific. Teoria lui Adorno a luat poziţie împotriva atitudinilor complice, legate de „crezul practic". Făcînd o echilibristică ce aduce mai degrabă cu ficţiunea, ea a încercat să construiască o ştiinţă care să nu fie putere. Şi-a găsit refugiul în imperiul mamei, în sfera artelor şi nostalgiilor încifrate. „Iconoclasm" – să nu calci niciodată cu tot piciorul. Gîndirea defensivă îi caracterizează stilul – încercarea de a apăra un eden interior, unde amintirile fericite s-au întrepătruns cu o utopie a femininului. Într-o scriere timpurie, Adorno îşi dezvăluie, fără reţineri, secretul emoţional-epistemologic. În cîteva pagini extrem de lirice, el vorbeşte despre plînsul pe care i-l provoca muzica lui Schubert, despre comuniunea dintre cunoaştere şi lacrimi. Plîngem la auzul acestei muzici pentru că nu sîntem ca ea, o perfecţiune, care-ţi întoarce privirea spre un citat îndepărtat, spre dulceaţa pierdută a lumii.

Şansa este să gîndeşti lucrurile ca pe ceva pierdut, o *frumoasă alteritate*. Nu poate fi vorba despre mai mult decît o intuiţie, de care ne apropiem cu lacrimi în ochi, fără să o atingem. Restul şi-aşa aparţine „vieţii neadevărate". Domneşte lumea taţilor, în acord permanent cu granitul abstracţiunilor precipitate în sistem. La Adorno, camuflarea masculinului a mers pînă acolo încît, din numele tatălui său, el a reţinut doar o literă, W. Drumul spre o vale a florilor (*Wiesengrund*) nu trebuia să fie neapărat un drum al buştenilor (*Holzweg*).

O dată cu stingerea mişcărilor studenţeşti trăim o acalmie a teoriei. Există, de fapt, mai multă ştiinţă de carte şi nivel cultural ca niciodată; atîta doar că inspiraţiile sînt obtuze. Optimismul de „atunci" – se vorbea despre interese vitale şi rigori ale teoriei sociale – este în foarte mare măsură mort. Lipsită de toate acestea, sociologia

dovedește dintr-o dată cît e de plicticoasă. Pentru lagărul luminist, după falimentul activismului „de stînga", al terorii și multiplicării ei în anti-teroare, lumea pare a se învîrti în cerc. El încercase să medieze pentru toți relația îndoliată cu istoria germană, dar a sfîrșit prin a eșua în propria melancolie. Critica pare să fi devenit mai imposibilă ca oricînd, în sensul lui Benjamin. „Starea" critică se întoarce melancolic spre interior, într-un grădinărit filologic, unde se cultivă stînjenei benjaminici, flori pasolinice ale răului și mătrăgună freudistă.

Critica, în toate sensurile cuvîntului, traversează o perioadă tulbure. Au reapărut acele timpuri ale criticii de salon, unde atitudinea este subordonată intereselor profesionale. Criticism cu răspundere limitată, emancipare ca factor al succesului – o atitudine la punctul de intresecție dintre noile conformisme și vechile ambiții. Încă „atunci", la Tucholsky, se putea simți o găunoșenie a unei critici, care vrea să-și exagereze propriile deziluzii. Ea știe că reușita nu mai însemnă de mult un efect. Scrie sclipitor, dar nu folosește nimănui, și acest lucru se observă. Din această experiență, devenită aproape comună, se alimentează cinismele latente ale reprezentanților Luminilor de astăzi.

Pasolini a presărat puțin piper în adormita critică de salon, măcar prin faptul că a schițat un costum plauzibil : cel al *corsarului* – cu ale sale scrieri piraterești. Intelectualul ca un corsar – nu-i un vis prea urît. Abia dacă ne-am putut cunoaște astfel. Un homosexual a dat semnul efeminării criticii. Să zburzi precum Douglas Fairbanks pe tachelajele culturale, cu sabia scoasă, o dată victorios, altă dată învins, aruncat haotic pe oceanele înstrăinării sociale. Loviturile cad în toate părțile. Pentru că e imorală, haina îți stă moralmente ca turnată. Piratul nu-și poate asuma puncte de vedere fixe, fiindcă e mereu pe drum, de la un front la celălalt. Poate că exemplul inteligenței de corsar a lui Pasolini ar putea arunca un plus de lumină asupra unuia mai vechi, cel al lui Brecht – mă refer la tînărul Brecht, Brecht cel furios, și nu la cel ce avea să creadă că poate profesa de pe galera comunistă.

Demn de salutat în mitul corsarului este elementul ofensiv. Îndoielnică ar putea fi doar iluzia că inteligența și-ar putea găsi un temei în răfuiala ca atare. În realitate, Pasolini este un înfrînt, ca și Adorno. Durerea-apriori – că pînă și cele mai simple lucruri ale vieții devin atît de greu de suportat – e cea care îi orientează critic privirea. Nu există citică mare fără defecte mari. E vorba de răniții grav ai culturii, care găsesc ceva vindecător în marile încordări de a învîrti mai departe roata criticii. Adorno i-a dedicat lui Heinrich Heine un cunoscut studiu, *Die Wunde Heine* (*Rana Heine*). Această rană nu este alta decît cea care chinuie orice critică importantă. Peste tot în marile întreprinderi critice ale modernității întîlnești răni deschise :

rana Rousseau, rana Schelling, rana Heine, rana Marx, rana Kierkegaard, rana Nietzsche, rana Spengler, rana Heidegger, rana Theodor Lessing, rana Freud, rana Adorno. Din eforturile de autovindecare ale marilor răni se nasc criticii, cărora epocile le servesc drept puncte comune ale experienței de sine.

Nu am ambiția să contribui și eu la mărirea acestui preaonorat lazaret al teoriilor critice. E vremea unei noi critici, una a temperamentelor. Acolo unde știința Luminilor trece drept „știință tristă", ea produce, împotriva propriei voințe, o împietrire melancolică. Critica rațiunii cinice se recomandă astfel mai degrabă ca un efort de înveselire, despre care se știe, încă de la început, că nu e atît muncă, pe cît plăcere.

Motivul:

După cum poate deja s-a constatat, motivația este o întreprindere mult prea încîlcită pentru a fi cu totul producătoare de adevăr. Îmi asum răspunderea de a fi judecat ca propunînd o soluție de salvare a „Luminilor", cu a ei tradiție emancipatoare, și a teoriei critice; paradoxurile operațiunilor de salvare vor avea astfel grijă să nu rămînă doar la primele impresii.

Dacă ar părea că la început efortul Luminilor se transformă cu necesitate în dezamăgire cinică, foaia se va întoarce curînd și cercetarea cinismului va servi la întemeierea unei sănătoase eliberări de iluzii. Efortul de a lumina a însemnat întotdeauna o dezamăgire în sens pozitiv, și cu cît el a păşit mai departe, cu atît mai mult s-a apropiat momentul în care rațiunea ne-a cerut să consimțim. O filosofie în spiritul lui *da* va include și pe *da* la *nu*. Acesta nu este pozitivism cinic și nici convingere „afirmativă" Acel *da* la care mă gîndesc nu este al unui înfrînt. Dacă găsești în el o urmă de supunere, atunci e vorba numai de aceea așteptată de la oamenii luminați, supunerea în fața propriei experiențe.

Nevroza europeană are în vedere fericirea ca scop și efortul rațional drept cale de a ajunge acolo. Ar trebui să suspendăm această determinare. Trebuie să punem punct nevoii critice pentru mai bine, de dragul binelui de care ne îndepărtăm atît de ușor în timpul marșurilor îndelungate. În mod ironic, ținta eforturilor critice este eliberarea firească de sine.

Nu cu mult înainte de moartea lui Adorno, în amfiteatrul Universității din Frankfurt avea loc o scenă care poate trece drept cheie a analizei cinismului, deja începută aici. În momenul în care filosoful era pe punctul de a-și începe cursul, o grupă de demonstranți îl împiedică să urce pe podium. Asemenea fapte nu erau neobișnuite pentru anii 1969. În acest caz însă, ceva te obliga la o privire mai

atentă. Printre agitatori se făceau remarcate studentele care, în semn **de protest, își** dezveleau sînii. În fața gînditorului se afla carnea nudă, **exersînd „critica"**; în fața omului profund dezamăgit, fără de care probabil **că nici** unul dintre cei prezenți n-ar fi aflat vreodată ce-i critica, **cinismul era** în acțiune. Nu violența nudă a fost cea care l-a făcut pe filosof **să amuțească**, ci violența nudității[1]. Dreptatea și nedreptatea, adevărul **și** neadevărul se amestecau fără putință de desfacere în această **scenă**, într-un fel care din păcate e tipic cinismelor. Cinismul mizează pe adevăruri cu aparență nudă, care conțin ceva neadevărat în modul în care sînt aduse în fața ochilor noștri.

Acolo unde echivocurile sînt constitutive unei culturi, acolo unde existența într-o societate se face urmînd unele constrîngeri mincinoase, apare în actul rostirii adevărului un moment de agresivitate, o dezvăluire deloc binevenită. Totuși, nevoia de a scoate lucrurile la suprafață pentru o durată mai mare de timp este mai puternică. Abia nuditatea și dezvăluirea radicală a lucrurilor ne eliberează de constrîngerea unei subordonări infidele. A vrea să ajungi la „adevărul nud" este un motiv al sensibilității dezamăgite, care vrea să sfîșie vălul convențiilor, minciunilor, abstracțiunilor și discreției, pentru a ajunge *la problemă*. Vreau să urmăresc acest motiv. Un amestec de cinism, sexism, „obiectivitate" și psihologism definește atmosfera suprastructurii apusene – o atmosferă crepusculară, propice cucuvelelor și filosofiei.

Avînd la bază niște inițiative proprii, nutresc un copilăresc respect față de acel lucru care, în sensul grecesc al cuvîntului, însemna filosofie – venerație de care, de altfel, se face vinovată o tradiție de familie. Adeseori, bunica mea, fiica unui învățător de orientare idealistă, se producea în public arătînd că știe cine e Kant, autorul *Criticii rațiunii pure* (*Kritik der reinen Vernunft*), sau Schopenhauer, cel care a semnat *Lumea ca voință și reprezentare* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*). Probabil că există în lume multe alte asemenea cărți magice, pe care nu le putem citi pentru că sînt prea grele, dar pe care trebuie să le admirăm, măcar din afară, ca reprezentînd ceva de maximă importanță.

Să existe oare o filosofie în contact cu care să nu ai impresia că o „mînă bătrînă și osoasă" îți deșurubează creierul din cap? Dezideratul pe care îl urmez eu este acela de a vedea arborele năzuitor al filosofiei înflorind încă o dată – într-o eflorescență neumbrită de dezamăgire și presărată cu bizare flori ale gîndului, licărind roșii, albastre, albe, în culorile începuturilor, în lumina zorilor grecești –

1. Voi reveni în capitolul 5, p. 139.

pe cînd *theoria* începea să existe şi pe cînd, brusc şi incredibil, ca orice clarviziune, şi-a găsit înţelesul propriei limbi. Sîntem oare, din punct de vedere cultural, atît de bătrîni ca să putem repeta astfel de experienţe?

Cititorul este invitat să ia loc pentru o vreme sub acest arbore care, în realitate, nu poate exista. Îi promit să nu-i promit nimic; înainte de toate, nu valori noi. Critica raţiunii cinice intenţionează – ca să citäm caracteristica descoperită de Heinrich Heine comediei aristofanice – să ţină urma „profundei idei de distrugere a lumii", pe care se bazează Ştiinţa Veselă – „şi care se înalţă în interiorul ei cu mare repeziciune precum un arbore ironic fantastic, ornat cu gînduri înflorite, cuiburi cîntătoare de privighetori şi maimuţe cătărătoare" (*Die Bäder von Lucca / Băile din Lucca*)[1].

München, vara 1981

1. Heinrich Heine, *Sämtliche Schriften* (*Scrieri complete*), editate de Klaus Briegleb, München, 1969, vol. II, p. 466.

Partea întîi

REVIZUIRI

Cinci meditații preliminare

1. Cinismul – amurgul falsei conştiinţe

„Timpurile sînt dure, dar moderne."

Proverb italian

„Totuşi nu se mai credea că în spatele tuturor s-ar afla cineva. Totul se învîrtea, mereu şi mereu, în jurul proriei axe. Interesele se schimbau din oră în oră. Nu mai exista un scop... Conducătorii îşi pierduseră capul. Erau devitalizaţi şi senilizaţi pînă la prăbuşire... Orice cetăţean putea observa că lucrurile nu mai merg cum trebuie... Părea să mai existe o singură soluţie pentru evitarea catastrofei..."

Franz Jung, *Die Eroberung der Maschinen* (*Cucerirea maşinilor*), 1921

Disconfortul în cultură a dobîndit o nouă calitate: se arată în haina unui cinism universal şi difuz. În faţa lui stă neputincioasă critica ideologică tradiţională. Ea nu poate descoperi modalitatea de a face să pătrundă lumina într-o conştiinţă cinică trează. Cinismul modern se recomandă ca fiind acea stare a conştiinţei care urmează ideologiilor naive şi emancipării lor. În el îşi găseşte cauza adevărată eclatanta epuizare a criticii ideologice. Ea a rămas mai naivă decît conştiinţa pe care voia să o demaşte; în brava ei raţionalitate, n-a participat la transformarea conştiinţei moderne într-un realism viclean şi proteic. Lista formelor falsei conştiinţe – minciună, eroare, ideologie – este incompletă; mentalitatea actuală constrînge la adăugarea unei a patra structuri: fenomenele cinice. Pentru a putea vorbi despre cinism, trebuie să încerci să pătrunzi în vechiul edificiu al criticii ideologice pe o uşă nouă.

Să desemnezi cinismul drept un fenomen universal şi difuz atentează la uzul comun al limbii; într-o reprezentare comună, cinismul nu pare deloc difuz, ci marcant, nu universal, ci izolat şi extrem de individual. Neobişnuitele cuvinte care îl însoţesc evidenţiază în parte noua sa înfăţişare, care-l face atît exploziv, cît şi inatacabil.

Antichitatea îl cunoaşte pe cinic (*kynikos*) ca pe o cucuvea solitară, un moralist încăpăţînat şi provocator. Diogene, cu butoiul său, trece

drept prototip. În galeria figurilor istorice, el ocupă locul unui zeflemist producător de distanțe, un individualist acid și răuvoitor, pretinzînd că n-are nevoie de nimeni; e și neiubit, fiindcă se știe că nu va lăsa pe nimeni să scape nevătămat de efectele privirii sale demascatoare pînă la absolut. Ca origine socială, el este o figură urbană, viețuind în angrenajul metropolei antice. L-am putea desemna ca fiind cea mai timpurie expresie a inteligenței decalsate sau plebee. Reacția sa „cinică" împotriva aroganței și tabuurilor civilizației superioare presupune cu necesitate orașul, cu toate luminile și umbrele sale. Abia în acest context, ca profil negativ al ei, figura cinică se poate cristaliza, la presiunea vorbăriei publice și a umorilor universale, în formele cele mai pregnante. Căci numai orașul îl poate primi pe lista originalilor pe cinicul care îi întoarce ostentativ spatele, în spiritul simpatiei pentru individualitățile urbane marcante.

Cinismul de ultimă oră se hrănește atît din solul culturii orășenești, cît și din ambrozia vieții de curte. Ambele constituie sursele unui realism înrăit, din care oamenii își împărtășesc surîsul diform al imoralității publice. Mințile ascuțite și obișnuite cu cele lumești de peste tot acumulează o știință mondenă, care se mișcă cu grație între realități nude și fațade convenționale. Pornind de jos, din rîndurile inteligenței urbane declasate, și pînă sus, la elită, la conștiința omului de stat, de peste tot se transmit semnale ce pătrund în gîndirea serioasă, semnalele unui radical scepticism privitor la etică și la convențiile sociale; toată lumea pare să creadă, într-o oarecare măsură, că acestor reguli universale nu li se supun decît nătărăii, iar luminații îi privesc cu un zîmbet șmecher și seducător. Mai exact, acest zîmbet aparține puternicilor zilei; modul de manifestare a acelor *kynikos* plebei este rîsul satiric. În marele spațiu al luminării cinice, extremele se întîlnesc: Till Buhoglindă* cu Richelieu, Machiavelli cu nepotul lui Rameau, gălăgioșii condontieri ai Renașterii cu cinicii eleganți ai rococoului, antreprenorii lipsiți de scrupule cu cei care renunță deziluzionați, strategii indiferenți ai sistemului cu refuzații lipsiți de idealuri.

Din momentul în care, sub imperativul fondării viziunii sale despre lume în exclusivitate pe *realism*, societatea burgheză a început să coboare podul ce desparte știința celor de sus de știința celor de jos, extremele se risipesc una în alta. Astăzi, cinicul apare ca un tip al masei: un caracter social comun al suprastructurii înalte. E un om al mulțimii nu numai pentru că civilizația industrială avansată produce ca fenomen de masă pe solitarul înăcrit, ci și pentru că orașele

* Personaj de mare popularitate în literatura populară germană, în tradiția saltimbancilor (n.t.).

înseși au devenit niște mogîldețe difuze, cărora le-a pierit puterea de a produce *public characters* unanim acceptate. Presiunea individualizării a dat înapoi în ambientul orășenesc și mediatic. Astfel, cinicul modern, așa cum există el în număr mare în Germania, începînd cu primul război mondial, nu mai este un original. Dar, niciodată ca pînă acum, n-a lăsat impresia că ar fi un produs industrial. Cinicul de masă modern își pierde agresivitatea individuală, oferindu-și în schimb riscul expunerii publice. A renunțat de mult să atragă asupra sa, prin originalitate, atenția și bătaia de joc ale celorlalți. Omul cu „privirea limpede și răutăcioasă" s-a cufundat în mulțime; abia anonimitatea devine marele spațiu al excepționalității cinicului. Cinicul modern este un asocial integrat, care poate fi identificat, în materie de inconștientă lipsă de iluzii, cu orice hippy. În chiar proprii săi ochi, privirea lui limpede și răutăcioasă va părea un defect personal sau o marotă amorală pentru care trebuie să răspundă numai în particular. Instinctiv, el nu poate să pună în legătură felul său de a fi cu răutatea; ceea ce observă el este doar împărtășirea unui punct de vedere comun și realist. E vorba de o formă de a privi lucrurile general răspîndită în rîndul oamenilor luminați: nu trebuie să fie ei cei mai proști. Există aici chiar ceva sănătos – pentru care vorbește în general voința de autoconservare. E vorba despre atitudinea unor oameni care vor să se convingă că vremurile naivității au trecut.

Psihologic, cinicul lasă contemporaneității impresia unui caz-limită de melancolie, care poate să-și țină sub control simptomele depresive, rămînînd astfel într-o bună măsură apt de muncă. Da, pe aici se ajunge cu adevărat la cinismul modern: ghidîndu-ne după capacitatea de muncă a reprezentanților săi – în ciuda tuturor lucrurilor, după toate cele, tocmai de aceea. Pozițiile-cheie ale societății au fost cucerite deja de cinismul difuz: guvernele, parlamentele, consiliile de administrație, cabinetele de director ale întreprinderilor, *lectoratele*, cabinetele medicale particulare, facultățile, cancelariile și redacțiile. O anume amărăciune elegantă le marchează activitatea. Căci cinicii nu sînt niște nătărăi; ei privesc neîntrerupt la nimicul spre care converg toate cele. Aparatul lor sufletesc este între timp suficient de elastic pentru a-și clădi în interior, ca factor al supraviețuirii, îndoiala de durată față de activitatea proprie. Ei știu foarte bine ce fac; și fac tot ce fac pentru că, pe termen scurt, necesitatea imediată și impulsul de conservare le vorbesc pe aceeași limbă și le spun că așa trebuie să fie. Alții ar face-o oricum, poate în circumstanțe mult mai agravante. Astfel, noul cinism integrat are adeseori impresia că se sacrifică sau că trebuie să facă sacrificii. În spatele fațadei ireproșabile a unei participări potente, el ascunde o mare cantitate de nefericire și lacrimi, ambele ușor de stîrnit. Aici e ceva

din nostalgia după „o inocență pierdută" – nostalgia după o mai bună cunoaștere a lucrurilor, împotriva căreia lucrează toate muncile și activitățile.

Din cele de mai sus obținem prima definiție a cinismului: cinismul este *falsa conștiință luminată*[1]. Este conștiința nefericită modernizată, pentru care Luminile au lucrat deopotrivă cu și fără succes. Ea și-a înțeles emanciparea, dar nu a pus-o niciodată în practică – și nici nu va putea vreodată. Mizeră și bine situată în același timp, această conștiință nu mai resimte în nici un fel critica ideologică; falsitatea ei și-a însușit o elasticitate reflexivă.

„Falsa conștiință luminată": a alege o asemenea formulare înseamnă a da o lovitură tradiției Luminilor. Ea însăși reprezintă un cinism în stare cristalină și, cu toate acestea, ridică pretenții de adecvare la realitate; eseul de față îi dezvoltă conținutul și necesitatea. Din punct de vedere logic, e vorba de un paradox, căci cum ar putea fi o conștiință luminată și falsă în același timp? Tocmai despre asta va fi vorba.

Acțiunea în dauna unei mai bune cunoașteri este poziția generală a suprastructurii astăzi; ea se recomandă ca fiind lipsită de iluzii, dar în același timp trasă în jos de „puterea obiectelor" Astfel, în realitate, va fi luat drept luptă ceea ce în logică este desemnat prin paradox și în literatură prin spirit; astfel se formează o nouă poziție a conștiinței în fața „obiectivității".

„Falsa conștiință luminată": această formulare nu se vrea înțeleasă ca determinare episodică, ci ca sedimentare sistematică și model diagnostic. Astfel, ea angajează la o revizuire a Luminilor; prin ea trebuie să se scoată la iveală relația Luminilor cu ceea ce tradiția numește „falsă conștiință"; mai mult, prin ea trebuie să se regîndească drumul Luminilor și travaliul criticii ideologice, pe parcursul căruia e posibil ca această „falsă conștiință" să resoarbă Luminile. Dacă eseul nostru și-ar fi propus o perspectivă istorică, atunci ea ar fi fost aceea a descrierii modernizării falsei conștiințe. Dar intenția de a descrie în ansamblu nu este una istorică, ci fizionomică: e vorba de structura unei false conștiințe pecepute reflexiv. Totuși, aș vrea să arăt că această structură nu poate fi înțeleasă în afara localizării într-o istorie politică a meditațiilor[2] polemice.

Fără sarcasm nu se poate crea o relație sănătoasă a Luminilor contemporane cu propria lor istorie. Avem doar posibilitatea alegerii între un pesimism „loial", îndatorat începuturilor și care amintește de decadență, și o voioasă indolență în continuarea treburilor inițiale.

1. Prima „suspendare" a acestei definiții se găsește în a cincea meditație preliminară; a doua se află în „Secțiunea fenomenologică" (vol. II).
2. Compară cele șase cinisme cardinale ale „Secțiunii fenomenologice" (vol. II).

După felul în care stau lucrurile, în Lumini nu mai există încredere decît în neîncredere. Asta se explică, în parte, prin ipostaza de urmaș, care privește înapoi spre vremurile „istorice" și devine necesarmente mai sceptic la rezultate. Faptul de a fi urmaș produce un anume „cinism al poziției" – lucru știut din poveștile moștenirilor de capital familiale. Dar poziția retrospectivă singură nu explică tonul special al cinismului modern. Dezolarea în fața Luminilor nu constituie doar un semn al faptului că epigonii au voie, ba chiar trebuie să fie mai critici decît întemeietorii. Particularitatea cinismului modern e de natură principială – o stare a unei conștiințe bolnave de iluminare, care, trecută prin experiența istoriei, își interzice optimisme ieftine. Valori noi? Nu, mulțumesc. În urma speranțelor îndărătnice se întinde lipsa de elan a egoismelor. Împreună cu noul cinism își face simțită prezența o negativitate emancipată, care nu-și oferă prea multe speranțe, eventual, un pic de ironie și milă.

În ultimă instanță, este vorba despre granițele sociale și existențiale ale Luminilor. Cerințele supraviețuirii și dorinței de afirmare au compromis conștiința luminată. Aceasta este îmbolnăvită de obligația de a întreține relații de care se îndoiește, de efortul de a se pune în regulă cu ele; și, în final, de perpetuarea lor.

Pentru a supraviețui, trebuie să urmăm școala realității. Exact. Limba celor bine intenționați numește asta maturizare. Și există un adevăr aici. Dar nu unul complet. În permanență puțin neliniștită și excitabilă, conștiința complice privește în jurul său după naivități pierdute, către care nu mai există cale înapoi, deoarece conștientizările sînt ireversibile.

Gottfried Benn, unul dintre proeminenții purtători de cuvînt ai structurii cinice moderne, a dat formularea secolului în materie de cinism – lucidă și nerușinată: „Nătărău și cu loc de muncă, acesta e norocul". Abia inversarea propoziției scoate la iveală întregul ei înțeles: inteligent și totuși la muncă – asta înseamnă conștiință nefericită modernizată și bolnavă de luminare. „Proastă" și naivă ea nu mai poate redeveni, și nici inocența nu mai poate fi recuperată. Ea persistă să creadă în greutatea unor relații impuse ei de instinctul de conservare. Fie cum o fi. La un venit de două mii de mărci net pe lună începe silențios să funcționeze antiluminismul; el se bazează pe faptul că trebuie să se pună la punct în particular cu conștiința sa nefericită sau să ridice deasupra ei *„engagements"*

Noul cinism, tocmai pentru că este experimentat ca o stare particulară, care absoarbe condiția lumii, nu-și mai face cunoscută prezența cu vehemența corespunzătoare conceptului. Discreția – cum vom vedea în continuare[1], un cuvînt-cheie al înstrăinării șarmant

1. Vezi a doua critică, a religiei, pp. 49-53.

formulate – îl înconjoară întru totul. Adaptarea conştientă a renunţat la o mai bună cunoaştere a „constrîngerilor", conştiinţa nu mai găseşte nici un prilej să lasă ofensiv şi spectaculos în faţă. Există o nuditate care nu mai produce efecte demascatoare, care nu mai generează „realităţi nude" şi pe fondul căreia s-ar putea exhiba un realism voios. Pactul neocinic cu datul are un aer oarecum jalnic, nimic însă din nuditatea suverană. De aceea, metodologic, nici nu e uşor să faci acest cinism difuz şi cu contururi slabe să vorbească. El s-a retras într-o emancipare tristă, care îşi interiorizează ştiinţa devenită inofensivă ca pe un păcat. Marile parade ofesive ale obrăzniciei cinice au devenit tot mai rare; le-a luat locul disconfortul; pentru sarcasme nu se mai găseşte energie. Gehlen a spus că astăzi, nici măcar englezul nu mai poate fi muşcător, deoarece proviziile de nemulţumire i s-au epuizat şi a început să-şi mănînce din propria carne. Supărarea care urmează atacului face ca gura să nu ţi se mai deschidă suficient de larg pentru ca să poţi aduce un beneficiu Luminilor.

Este unul dintre motivele pentru care, în cea de-a doua parte a acestei cărţi, va fi scos la lumină excesiv de mult „material cinic" din perioada Republicii de la Weimar – atîta timp cît în centrul atenţiei nu se află alte documente mai vechi. În secţiunea istorică intitulată „Simptomul Weimar", întreprind o încercare de fizionomie a epocii. Este vorba de caracteristica unui deceniu al cărui prim urmaş a fost fascismul, iar al doilea sîntem noi, cei de astăzi.

A vorbi despre Republica de la Weimar mai înseamnă încă a te amesteca în autocunoaşterea socială. Din motive ce pot fi indicate, cultura Republicii de la Weimar a fost înclinată, mai mult ca oricare alta anterioară ei, spre cinism; ea a scos la iveală un prinos de cinisme, strălucitor articulate, care pot servi şi astăzi drept exemple. Ea recepţionează durerea modernizării cu mai mare intensitate decît orice altă contemporaneitate a sa şi îşi exprimă deziluzia cu tot atît de multă răceală şi aciditate. Descoperim aici expresii specifice ale conştiinţei nefericite moderne – de o arzătoare actualitate şi în zilele noastre, poate abia acum comprehensibile în toată valabilitatea lor generală.

O critică a raţiunii cinice ar rămîne un joc academic cu mărgelele de sticlă dacă nu ar urmări corespondenţa dintre problema supravieţuirii şi cea a primejdiei fasciste. În realitate, „chestiunea supravieţuirii", a conservării şi autoafirmării, la care toate cinismele propun răspunsuri, atinge problema esenţială a apărării ideii de convieţuire şi a planificării viitorului statelor naţionale moderne. Pornind din mai multe locuri deodată, intenţionez să descopăr poziţia logică a fascismului german în cadrul echivocurilor cinismului reflexiv modern. Ceea ce se poate spune cu claritate este că în cadrul acestuia converg dinamicile tipic moderne produse de friciie

psihoculturale ale dezagregării, de autoafirmarea regresivă și neo-obiectivista răceală a rațiunii, alături de un cinism de cazarmă impus din moși-strămoși ce se bucură pe tărîm german – și mai ales prusac – de o impresionantă și adînc înrădăcinată tradiție.

Poate că aceste considerații cu privire la cinism ca a patra figură a falsei conștiințe pot folosi la depășirea acelei tăceri specifice criticii autentic filosofice față de așa-numita ideologie fascistă. „Fascismului teoretic" filosofia nu-i poate opune ca „domeniu" o teză proprie, pentru că acesta, în principiu, îi apare ca fiind sub nivelul oricărei forme de critică. Declararea fascismului drept nihilism (Rauschning ș.a.) sau produs al „gîndirii totalitare" rămîne prea generală și imprecisă. S-a tot evidențiat caracterul „neautentic" și eterogen al ideologiei fasciste, și ceea ce a încercat ea să exprime prin propozițiile sale afirmative a fost supus unei critici radicale de către științele singulare – psihologie, politologie, sociologie, istoriografie. „Nici măcar o dată" exprimările programatice ale fascismului nu au fost considerate de către filosofie o ideologie substanțială și demnă de luat în serios, cu care o critică reflexivă și-ar face cu adevărat de lucru. Însă aici se află punctul slab al criticii. Ea rămîne fixată pe „oponenți serioși" și, datoare acestei poziții, își uită sarcina de a se ocupa și de modelele ideologice ale sistemelor incerte și „neserioase". Critica n-a putut face față nici pînă astăzi melanjului modern de opinie și cinism. Dar pentru că întrebările privind autoconservarea socială și individuală se discută tocmai la acest nivel, există motive întemeiate de a fi preocupați de compoziția lor. Trebuie să tratăm întrebările privind supraviețuirea în aceeași manieră ca și pe cele despre autodistrugere. Aici pare să acționeze aceeași logică a retractării morale. O numesc logică a „structurii cinice", adică negarea de sine a eticii culturii superioare. Lămurirea ei va face mai clară ceea ce s-ar numi opțiunea vieții.

2. Luminile ca dialog – critica ideologică în calitate de continuare, cu alte mijloace, a dialogului eşuat

Cine vorbeşte despre cinism, readuce în atenţie limitele Luminilor. Din acest punct de vedere, a te preocupa de mărcile cinismului weimarian – de dragul elucidării problemei – este un început promiţător, chiar şi pentru o filosofie a istoriei. Republica de la Weimar reprezintă un moment special în istoria germană, nu numai ca produs al dezvoltării tărăgănate a statului naţional – puternic împovărat de moştenirea wilhelmiană a spiritului unui stat cinic neliberal –, ci şi ca exemplu al unei „luminări nereuşite".

S-a prezentat în mai multe rînduri de ce şi în ce mod primii militanţi ai Luminilor republicane nu puteau fi, la acea vreme, altceva decît o bine intenţionată şi disperată minoritate de reprezentanţi ai raţiunii în faţa unor forţe oponente de neînfrînt: curente masive antiluministe şi antiintelectuale; o falangă de ideologii antidemocratice şi autoritariste, care au beneficiat de organizare publicistică mai mult decît eficientă; un naţionalism agresiv cu trăsături revanşarde; un inexplicabil talmeş-balmeş compus din conservatorisme încăpăţînate, biedermeier agonic, microreligii mesianice, orientări politice apocaliptice, alături de atitudini de respingere – atît realiste, cît şi psihopatice – ale îndrăznelilor unei modernităţi disconfortante. Rănile războiului au continuat să se infecteze în criza gestantă; mai departe năpădea nietzscheanismul, cel mai marcant stil de a gîndi amărăciunea germano-nazistă; în acelaşi timp, el constituia exersarea unei atitudini angajate, arogante, „protestante" faţă de o „realitate rea". În climatul unei crescînde iritări, alimentată de criză, ia naştere o tribulaţie psihopolitică împletind frica de viitor cu resentimentul, pseudorealismele labile şi provizoratele sufleteşti. Dacă există o epocă ce necesită o psihopatologie istorică, atunci ea este perioada de un deceniu şi jumătate dintre prăbuşirea Imperiului şi instalarea naţionalismului.

Trebuie ţinut cont însă de context: cine voia să practice Luminile într-o astfel de societate, adopta o poziţie perdantă. Forţele Luminilor erau, din nenumărate motive, prea slabe. Luminile n-au putut încheia niciodată o uniune eficientă cu masele, iar democraţia n-a

reprezentat niciodată un ideal social pentru monopolurile industriale şi asociaţiile lor. Cum ar fi putut?

Evident că Luminile vor fi înfrînte de forţele contrare lor. Însă ar fi fals să relevăm această chestiune doar în termenii unei aritmetici a puterii. Căci se poate constata imediat o diviziune a tacticilor oponenţei într-o rezistenţă *calitativă* şi o conştiinţă inamică. Aceasta din urmă se apără cu furie împotriva invitaţiei la dialog, împotriva „dezagregantei" discuţii despre adevăr; discuţia însăşi devine obiect al resentimentului, deoarece prin ea, opiniile, valorile şi formele tradiţionale ale afirmării penetrează o zonă incertă. Lămurirea acestei rezistenţe pe tărîm ideologic a devenit unul dintre motivele centrale ale Luminilor.

Sigur că nu numai în modernitate au de-a face Luminile cu o conştiinţă inamică, baricadîndu-se tot mai mult pe poziţii antiluministe. În principiu, există o tradiţie care se întinde pînă în epoca Inchiziţiei. Dacă într-adevăr cunoaşterea înseamnă putere, aşa cum propovăduia mişcarea muncitorească, atunci la fel de adevărat este că nu orice cunoaştere e întîmpinată cu bunăvoinţă. Fiindcă nicăieri nu se poate ajunge la adevăruri profunde fără luptă. Şi pentru că fiecare cunoaştere trebuie să-şi aleagă locul în cadrul unei structuri de forţe pro şi contra, mijloacele de legitimare a adevărului încep să devină mai importante decît cunoştinţele în sine. În modernitate, Luminile se înfăţişează ca un complex tactic. Pretenţia universalităţii raţionalului le trage în vîltoarea politicii, pedagogiei şi propagandei. Prin acestea, Luminile ocupă cu bună ştiinţă locul realismului sec al unor ştiinţe mai vechi ale înţelepciunii, pentru care nu exista îndoială cu privire la faptul că în cele mai multe cazuri, o masă de oameni este iraţională. Elitismul modern trebuie să-şi descopere o încifrare democratică.

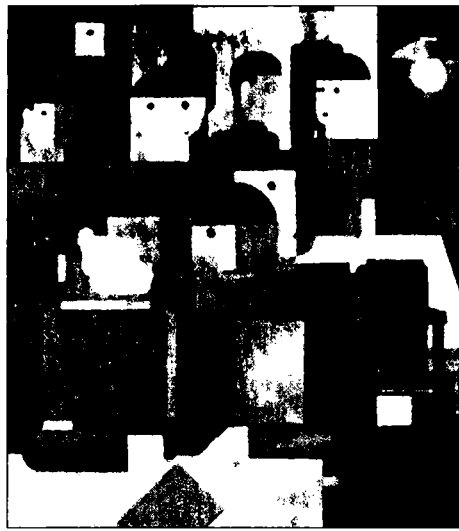
Nu ne-am propus aici să întreprindem o istorie a întunecării Luminilor. Ştim că în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea ele au întîmpinat numeroase opoziţii, ofensive, în ciuda faptului că, pe moment, au înţeles să-şi trateze productiv şi progresiv propriile eforturi şi planuri cu fermentul îndoielii de sine. În faţa tuturor dificultăţilor şi rezistenţelor aşezate în calea progresului pe care îl reprezentau, ele trebuiau încă să creadă că legea devenirii se află de partea lor. Mari nume ale vremii stau în dreptul unor mari cuceriri: Watt, Pasteur, Koch, Siemens. Eforturile lor pot fi respinse ca misantropie, dar asta ar dovedi mai degrabă dictatură a dispoziţiei decît o manifestare a spiritului dreptăţii. Presa, calea ferată, votul social, penicilina – cine ar putea susţine că aceste redutabile cîştiguri nu se află în „grădina oamenilor"? Totuşi, de cînd cu groaznicele „tehnice" ale secolului XX, de la Verdun la Gulag, de la Auschwitz la Hiroshima, amintirea tuturor optimismelor conduce la sarcasm [illegible] catastrofele

încă neproduse, care par să şuşotească nerăbdătoare în anticamera istoriei, accentuează îndoielile de orice fel cu privire la civilizaţie. Ultima parte a secolului XX stă pe creasta unui val al futurismului negativ. „Am luat în calcul tot ce poate fi mai rău", zic unii – rămîne doar ca lucrurile „să se întîmple".

Aş dori, înainte de toate, să restrîng tema *Luminilor frustrate* la un singur punct: problema privind mijloacele de putere ale Luminilor faţă în faţă cu o conştiinţă inamică. A întreba de „mijloacele puterii" constituie – în mare măsură – o operaţie incorectă, deoarece emanciparea luministă are loc, în mod considerabil, în urma unui consimţămînt liber. Ea este acea „învăţătură" care nu vrea să-şi datoreze desăvîrşirea unei presiuni extra-raţionale. Unul dintre polii ei este raţiunea, iar celălalt – discuţia liberă a celor preocupaţi de raţiune. Nucleul ei metodologic şi, în acelaşi timp, idealul ei moral îl reprezintă *liberul* consens. Prin aceasta se înţelege că o conştiinţă adversă nu-şi va schimba poziţia decît sub influenţa unor argumente raţionale.

E vorba de un sublim gest pacifist: confruntată cu argumente temeinice, gîndirea se retrage de pe poziţiile pe care, de drept, nu le mai ocupă. Astfel, se observă că dialogul luminist poartă în sine, dacă putem spune aşa, un scenariu primar utopic, o idilă epistemologică pacifistă, o frumoasă şi academică viziune asupra lumii: o discuţie liberă lipsită de constrîngeri, ai cărei protagonişti nu sînt interesaţi decît de cunoaştere. În acest paradis poposesc indivizi nepărtinitori, nesubjugaţi de propria lor conştiinţă, nedeterminaţi de legăturile lor sociale, care participă la un dialog orientat spre adevăr sub o legislaţie a raţiunii. Adevărul, ce se vrea răspîndit de reprezentanţii Luminilor, izvorăşte dintr-o aderare – neinfluenţată de voinţa de putere – la raţionamentul mai solid. Acest pas al acceptării unui nou gînd este înfăptuit imediat, este un pas făcut pentru sine, prin sacrificarea unei opinii anterioare.

Procesul de luminare are deci două etape: aderarea la un punct de vedere mai bine întemeiat şi desprinderea de opinia proprie. Se produc astfel două sentimente, opuse, şi apoi o trecere de la unul la celălalt: o împlinire şi o durere. Utopia dialogului critic însufleţit de dragoste prevede această tranziţie. Durerea devine suportabilă în conştiinţă prin faptul că reprezintă un tribut – liber acordat, colegial – al lui a fi împreună. „Perdantul" se poate considera adevăratul cîştigător. Astfel, în esenţă, discuţia luminatoare nu este altceva decît o productivă amalgamare a opiniilor şi un dialog scrutător între persoane ce se supun unei reguli pacifice apriori, pentru că din această întîlnire ele nu pot ieşi decît învingătoare, în cunoaştere, în solidaritate. De aceea, despărţirea de opinia anterioară este considerată ca fiind surmontabilă.



Franz Wilhelm Seiwert, *Discuție*, 1926.

Cum am mai spus, o idilă academică și, în același timp, ideea călăuzitoare a oricărei voințe de luminare, care nu vrea să renunțe la conciliere. Faptul că realitatea se va dovedi cu totul alta nu va surprinde pe nimeni. În confruntările Luminilor cu puncte de vedere opuse va fi vorba despre orice altceva în afară de adevăr: poziții-cheie în cadrul puterii, interese de clasă, afecte, grade universitare, defensive ale „identității". Aceste interese tensionează atît de puternic dialogul luminist, încît mai potrivit ar fi să vorbim despre un război al conștiințelor decît despre un dialog prietenesc. Oponenții nu se pun sub protecția unei înțelegeri prealabile de neagresiune – sau, mai degrabă, a uneia care să reglementeze modalitatea de excludere, de anihilare a celuilalt; ei nu sînt liberi în relația lor cu acele forțe care le determină conștiința să vorbească într-un anume fel și nu în altul.

Dar față în față cu aceste pregnante realități, modelul luminist al dialogului se dovedește a fi unul conștient nerealist. El conferă doar validitate parțială arhipragmaticei judecăți: *primum vivere, deinde philosophari*; astfel, se acceptă totuși că există situații în care „filosofarea" este unicul lucru de folos în viață pe termen lung.

Este foarte la îndemînă să rîzi de „antirealismul metodic" al ideii de dialog, iar o parte a acestei cărţi chiar încearcă să pună la locul său fiecare hohot de rîs legat de vreun idealism nebunesc. Dar, după ce vom fi trecut pe răboj toate argumentele contra, ne vom întoarce la acest început cu o conştiinţă trecută prin toate infernurile realismului. A menţine în viaţă ficţiunea curativă a dialogului liber constituie o ultimă sarcină a filosofiei.

Firește, Luminile însele sînt primele care-şi dau seama că nu o pot „scoate la capăt" doar cu dialogul raţional şi verbal. Nimeni nu poate resimţi mai acut decît ele lîncezeala, premisele aberante de viaţă, surpările sau scindările dialogului. La începuturile criticii ideologice se află chiar uimirea în faţa problemelor de auz ale oponentului – uimire care cedează imediat în faţa unei treziri realiste. Cine nu vrea să audă, îl lasă pe celălalt să simtă asta. Luminilor li se aduce astfel aminte cît de repede te poate duce exprimarea deschisă în lagăr sau la puşcărie. *Puterile dominante*[1] nu se lasă uşor convinse să accepte dialogul şi nu se aşază liber la masa tratativelor cu adversarii lor, ci ar prefera să-i vadă după gratii. Dar nici *tradiţia* – dacă ne este permis să ne exprimăm atît de alegoric – nu simte vreun interes să acorde drepturi de tip luminist participanţilor la discuţie. Din moşi-strămoşi, pentru simţirea omenească, lucrul vechi a trecut drept bun, iar noul s-a dovedit mereu suspect. Luminile trebuiau să spulbere acest sentiment „arhaic" al adevărului, înainte ca noul să ajungă să lumineze calea. Odinioară găseai, în mod firesc, reunite într-un front conservator şi ostile oricăror înnoiri toate puterile dominante spirituale şi politice. Acolo unde au avut loc reforme spirituale – şi mă gîndesc, înainte de toate, la mişcările călugăreşti ale

1. De-a lungul acestei cărţi voi desemna o putere dominantă ca o *putere asupra ceva*, pentru a exprima faptul că această putere nu există ca putere singură, ci „călăreşte", cum s-ar spune, o antiputere, care i se opune. Într-o teorie realistă a puterii, omnipotenţa şi neputinţa apar numai ca idei cvasi-„matematice" ale puterii, ca un infinit mare şi un infinit mic al puterii. Omnipotenţa şi neputinţa nu-şi pot sta împotrivă, pe cînd puterea dominantă (Puterea) şi antiputerea, da. Ceea ce e „aici", „există", are putere, un cuantum pozitiv de energie care se centrează în anume corpuri şi se prelungeşte în uneltele şi armele lui. De aceea logica lui totul-sau-nimic se dovedeşte periculoasă pe tărîmul politicii, chiar foarte periculoasă. În spusele lui Siéyès: „Ce este starea a treia? Nimic. Ce vrea ea să devină? Totul" se înfăptuieşte o onorantă autostilizare a antiputerii, o falsă logicizare a luptei politice, prin care partea ar vrea să devină întreg. Păstrînd sensul, logica lui totul-sau-nimic s-a reluat în marxism, care a vrut să facă „totul" din proletariat. Să fie oare această concepere inversată a puterii o moştenire generală a opoziţiei de stînga? În această percepţie eşuează şi Noua Filosofie franceză, care, urmînd căi bătătorite, confundă omnipotenţa cu puterea dominantă şi redactează o ontologie maniheistă a maleficei puteri de stat.

Evului Mediu şi la răsturnările religioase ale secolului al XVI-lea – ele s-au considerat a fi „revoluţii conservatoare", fidele unei porniri de întoarcere la origini. În ultimă instanţă, minţile dintotdeauna prea încărcate ale oamenilor creează, după puterea dominantă şi după tradiţii, o a treia instanţă, nici ea prea dornică să dea ascultare înnoirilor luministe. Le aşază în faţă obişnuinţe inerte şi opinii bine păzite, care ţin ocupat spaţiul conştiinţei şi nu pot fi făcute să asculte – decît în cazuri excepţionale – de o altă raţiune în afara celei tradiţionale. Totuşi, vasul cunoaşterii nu poate fi umplut cu vîrf de două ori. În tot ceea ce „exista deja" în minţile contemporanilor, critica luministă recunoaşte un străvechi duşman interior al conştiinţei şi îi atribuie cu dispreţ eticheta de *„prejudecăţi"*

Tripla polemică a criticii puterii, combaterii tradiţiei şi asaltului împotriva prejudecăţilor aparţine imaginii clasice a Luminilor. Toate trei înseamnă confruntări cu oponenţi nedoritori de dialog. Luminile şi-ar dori să dezbată, împreună cu reprezentanţii lor, subiecte dintre cele mai diverse, ar dori să ia în discuţie hegemonii şi tradiţii despre care ar prefera să tacă: raţiunea, dreptatea, egalitatea, libertatea, adevărul, cercetarea. Tăcerea garantează în mult mai mare măsură *statu quo*-ul. Vorbind, iei urma unui viitor imprecis. Luminile intră în acest dialog cu mîinile aproape goale, cu fragila propunere a liberei consimţiri în faţa argumentului mai bun. Dacă s-ar putea impune prin forţă, atunci n-ar mai fi luminare, ci transformare într-o conştiinţă neliberă. Este deci întru totul adevărat: de regulă, oamenii ţin de poziţiile lor din cu totul alte motive decît cele „raţionale". Atunci ce-i de făcut?

Luminile au încercat să exploateze la maximum această postură. Deoarece nu li s-a dat nimic pe degeaba, ele şi-au dezvoltat, aproape de la început, în paralel cu atitudinea pacifistă îndreptată spre dialog, o a doua, militantă. Dacă sînt lovite, atunci vor răspunde. Unele schimburi de lovituri sînt atît de vechi, încît ar fi inutil să te întrebi cine a dat primul. În mare măsură, istoria criticii ideologice este o istorie a acestor gesturi polemice de răspuns, istoria unei mari campanii de a întoarce lovitura. O astfel de critică – *teorie a luptei* – foloseşte de două ori Luminilor: ca armă împotriva unei conştiinţe baricadate în conservatorism şi autosuficienţă şi ca instrument de exerciţiu al autoconsolidării. Nu-ul adversarului la un dialog luminist creează o situaţie de proporţii atît de îngrijorătoare, încît va conduce la o problematizare teoretică. Cine nu vrea să aibă parte de lumină, trebuie să aibă motive întemeiate – însă, probabil, altele decît cele pe care le enunţă. În consecinţă, refuzul devine el însuşi obiect al dialogului luminist. Astfel, oponentul se transformă, cu necesitate, într-un „caz", iar conştiinţa sa – într-un obiect al discuţiei. Dat fiind că nu vrea să vorbească cu noi, va trebui să vorbim noi *despre* el. Dar ca în orice situaţie de luptă, oponentul nu mai este

privit ca un Eu, ci ca un angrenaj în care, parţial **la vedere**, parţial pe ascuns, lucrează un mecanism al rezistenţei care îl **determină** şi, în acelaşi timp, îi cauzează rătăcirile şi iluziile.

Critica ideologică înseamnă continuarea polemică a dialogului eşuat cu alte mijloace. Ea explică războiul conştiinţelor – chiar şi acolo unde se recomandă a fi serioasă şi „nepolemică". Regula pacifistă este invalidată. Aici se vede că nu există intersubiectivitate care să nu fie în acelaşi timp şi interobiectivitate. În jocul loviriі şi al ripostei, ambele părţi devin una pentru alta obiecte subiective.

Mai exact, critica ideologică (ideocritica) nu vrea doar „să lovească", ci şi să opereze cu precizie – atît în sens chirurgical, cît şi militar: să-şi atace adversarul din flancuri, să-l surprindă descoperit, să-i demaşte intenţiile. A demasca înseamnă a pune pe tapet mecanismul falsei şi dependentei conştiinţe.

Principial, Luminile nu cunosc decît două surse ale falsităţii: *eroarea* şi *reaua-voinţă*. În oricare dintre cazuri, acestea pot avea valoare de subiect – căci numai dacă subiectul minte cu bună ştiinţă, „falsa opinie" posedă un Eu. Dar dacă se presupune o eroare, atunci falsa opinie nu are la bază un Eu, ci un mecanism, care o falsifică. Numai minciuna îşi conţine propria responsabilitate, pe cînd eroarea, mecanică fiind, rămîne într-o relativă „nevinovăţie". Dar, cu mare repeziciune, eroarea se poate separa în două fenomene deosebite: o eroare simplă, bazată pe confuzii logice sau ale simţurilor şi care este uşor de corectat, şi o eroare încăpăţînată şi sistematică, ţinînd cu dinţii de propriile idei despre viaţă, care se numeşte ideologie. Astfel ia naştere clasica serie a falsei conştiinţe: *minciuna, eroarea, ideologia.*

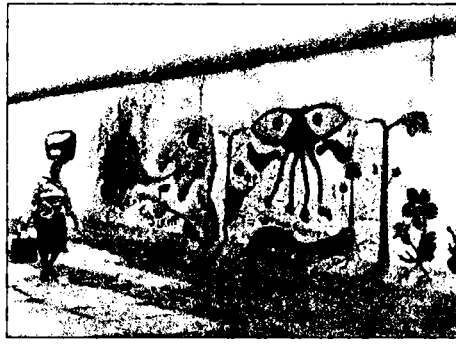
Aparenţa înşelătoare a vanităţii (a doua imagine este prezentată cu poalele ridicate). Matth. Greuter, 1596.

Fiecare confruntare conduce cu necesitate la o concretizare reciprocă a subiectelor. Dat fiind că Luminile nu pot abandona pretenţia unei cercetări cît mai atente a conştiinţei baricadate în sine, în ultimă instanţă, ele sînt obligate să „opereze" *în spatele* acestei conştiinţe oponente. De aici, critica ideologică se alege cu o trăsătură de cruzime, care nu se vrea altceva decît o reacţie la răul „ideologic" – asta în cazul în care se recunoaşte pe sine ca fiind crudă. Aici se vede mai bine ca oriunde în altă parte faptul că, în realitate, critica ideologică „filosofică" este moştenitoarea unei mari tradiţii *satirice*, în care motivul demascării, al punerii la zid, al prezentării nude a fost de cînd lumea folosit ca armă. Dar critica ideologică modernă – precum şi teza noastră – s-a distanţat periculos de mult de marile tradiţii ale rîsului, specifice cunoaşterii satirice, care, filosoficeşte, îşi au rădăcinile în cinismul Antichităţii (kynismul). Noua critică ideologică îşi face apariţia cu o morgă serioasă: a pus marxismului şi, cu atît mai mult, psihanalizei costum şi cravată, pentru ca să nu-i dăuneze respectabilităţii sale burgheze. A renunţat la viaţa ca satiră, pentru a-şi cîştiga un loc în rafturile cu cărţi „teoretice". De la forma liberă a polemicii aprinse, ea s-a retras pe poziţiile unui război rece al conştiinţelor. Heinrich Heine a fost unul dintre ultimii autori ai Luminilor clasice care, literar, au apărat cu arma satirei deschise dreptul criticii ideologice la „o dreaptă cruzime" (dar notorietatea *nu* şi-a cîştigat-o prin asta). Îmburghezirea satirei în critică ideologică s-a dovedit tot atît de inevitabilă ca şi îmburghezirea civilizaţiei, în ciuda oricărei opoziţii.

Critica ideologică – devenită serioasă – urmează, în drumul său, experienţa chirurgicală: să-şi deschidă pacientul cu scalpelul critic şi să opereze în condiţii de deplină ordine şi dezinfecţie. Oponentul este secţionat, în faţa privirilor celorlalţi, pentru ca mecanica erorii sale să fie scoasă la iveală. Se îndepărtează, într-o maximă curăţenie, tot ce este epidermă, tot ce poate împiedica privirea, pentru ca astfel să-i fie vizibile ochiului intricaţiile nervoase şi musculare ce stau la baza „adevăratelor" motive. Dar toate acestea nu mulţumesc critica ideologică, ci o fac să se simtă doar mai bine documentată, pentru a-şi urma cu perseverenţă obiectivele unui viitor mai îndepărtat. Critica ideologică nu este interesată să-l transforme pe oponentul vivisecţionat în partizan; atenţia se centrează pe „cadavru", pe tratamentul critic al ideilor extirpate, pe care le găseşti apoi frumos aşezate în bibliotecile lor de oameni luminaţi, putînd astfel să vezi cît de false sînt aceste idei. Evident că prin această operaţiune nu te apropii cu nici un pas de oponentul tău. Cine a refuzat încă de la început să colaboreze va voi cu atît mai puţin acum, pe masa de disecţie. Bineînţeles că, în logica jocului, agentul analizei va dobîndi

victoria: pentru mai mult sau mai puțin timp, el își obligă oponentul să vorbească apologetic.

Iritat de atacuri și „demascări", antiluministul va începe într-o bună zi să exerseze el însuși o „luminare" împotriva luminaților, pentru a-i defăima ca oameni și a-i plasa undeva în apropierea infractorilor. De obicei ți va numi „elemente". Cuvîntul este bine ales, căci nu sună prea plin de noblețe să vrei să lupți împotriva elementelor. Nu se va putea evita ca, în luptă, puternicii să nu-și divulge din secrete criticilor lor. Ca atare, vor pune mai mare preț pe ele; vor fi scoase cu șiretenie la iveală doar cele mai general recunoscute și respectate idealuri culturale. În constrîngerea de a face mărturii puterilor dominante dezechilibrate descoperim – cum rămîne de arătat – una din rădăcinile structurii cinice moderne.



Graffiti pe Zidul Berlinului – „Sîntem născuți să fim liberi". Critică ideologică sub forma unei inscripții pe sistemul defensiv al celuilalt.

Nolens volens, „Luminismul nefericit" și-a întărit pozițiile pe acest front. Amenințat de propria istovire și subminat de nevoia de seriozitate, el se va mulțumi de multe ori să smulgă cu forța oponentului său *mărturii* silite. Da, o dată cu trecerea vremii, privirea exersată va descifra peste tot „mărturii" – și chiar atunci cînd, în loc să negocieze, puterea atacă, înțelegerea gloanțelor ca expresie a unei fundamentale slăbiciuni se va dovedi un lucru la îndemînă. În acest fel se exprimă acele puteri dominante care nu mai știu ce să facă și care, pentru a supraviețui, nu se mai agață de altceva decît de nervii lor tari și de puterea lor executivă.

Argumentarea pe la spatele și prin gura adversarului a făcut școală în critica modernă. Gestul demascării marchează stilul

argumentativ al criticii ideologice, de la critica religiilor din secolul al XVIII-lea, pînă la critica fascismului din secolul XX. Peste tot sînt scoase la iveală mecanisme extraraţionale ale opiniei: interese, pasiuni, fixaţii, iluzii. Acest lucru ajută puţin la micşorarea contrastului scandalos dintre unitatea postulată a adevărului şi pluralitatea reală a opiniilor – dacă nu a fost cumva desfiinţat. Adevărată în aceste condiţii ar fi acea teorie care ştie la fel de bine să-şi fundamenteze tezele şi, în acelaşi timp, să anihileze, în stilul criticii ideologice, cele mai întemeiate şi mai încăpătînate poziţii adverse. În acest punct, ambiţia cea mai mare, cum lesne se poate recunoaşte, o are marxismul oficial, care şi-a investit cea mai bună parte a energiei sale teoretice în planul depăşirii tuturor teoriilor nemarxiste şi demascării lor drept „ideologii burgheze". Numai în acest fel, prin permanente mişcări eliberatoare, ideologii pot „supravieţui" în această pluralitate de idei şi doctrine. *De facto*, critica ideologică reprezintă încercarea de a impune o ierarhie între teoria care demască şi cea demascată; e vorba de o poziţie superioară în războiul conştiinţelor, ceea ce înseamnă sinteza pretenţiilor de putere şi de mai bună înţelegere.

De vreme ce în domeniul criticii se apelează fără ezitări la atacurile la persoană – împotriva obiceiurilor academice –, universităţile s-au arătat foarte circumspecte faţă de experienţa criticii ideologice. Pentru că atacul colateral – acel *argumentum ad personam* – este interzis în cadrul „comunităţii academice". Critica serioasă caută ca adversarul să-i fie în cea mai bună formă; ea va creşte în proprii săi ochi dacă poate învinge adversari ce uzează de întregul armament din doatare. Colegiul învăţaţilor a încercat, pe cît posibil, să-şi apere integritatea evitînd lupta corp la corp, adică denunţurile prin critică ideologică. „Nu demascaţi, ca să nu fiţi voi înşivă demascaţi" ar putea suna ca o regulă nespusă. Nu întîmplător, marii reprezentanţi ai criticii – moraliştii francezi, enciclopediştii, socialiştii, cu alte cuvinte, Heine, Marx, Nietzsche şi Freud – au rămas nişte outsideri ai republicii învăţaţilor. În fiecare dintre ei acţionează o componentă satirică şi polemică, ce cu greu se lasă ascunsă în spatele măştii seriozităţii ştiinţifice. Semnele unei sfinte seriozităţi – care rămîne unul dintre cele mai sigure *indices* ale adevărului – vor fi folosite de către noi drept călăuză în critica raţiunii cinice. Un *compagnon de route* serios prin chiar lipsa sa de seriozitate vom găsi în Heinrich Heine, care a făcut dovada unui talent – nedepăşit pînă acum – de a unifica teoria cu satira, cunoaşterea şi amuzamentul. Pe urmele sale, vom încerca în cele ce urmează să repunem în legătură capacităţile de adevăr ale literaturii, ale satirei şi ale artei cu cele ale „discursului ştiinţific".

Dreptul ideocriticii de a argumenta la persoană a fost recunoscut pînă şi de cel mai radical absolutist al raţiunii, J.G. Fichte – pe care Heine îl compara, inspirat, cu Napoleon. Acesta considera că alegi o filosofie în funcţie de ce fel de om eşti. În limitele omeneşti ale opiniei, o critică de acest gen poate acţiona senin şi îngăduitor, dar şi serios şi răuvoitor. Strategia ei este să înşface falsul din spate şi să-i taie rădăcinile practice. Procedura nu este chiar inofensivă, dar agresivitatea ei se scuză pornind de la premisa unicităţii adevărului. Ceea ce evidenţiază acţiunea de disecţie este neîntrerupta dependenţă a ideilor de interesele ce-i stau la bază: omenesc-prea-omenescul; egoismele, privilegiile de clasă, resentimentele, autarhia puterilor dominante. Într-o asemenea perspectivă, subiectul oponent lasă impresia de a fi fost copleşit – atît psihologic, cît şi sociologic-politic. Aşadar, îi poţi înţelege punctul de vedere abia dacă se adaugă la imaginile pe care el le creează despre sine şi ceea ce ascunde el în spatele lor. Astfel, critica ideologică ajunge la unele pretenţii care se întretaie cu cele ale hermeneuticii: anume de a-l înţelege pe „autor" mai bine decît se înţelege el însuşi. Ceea ce sună poate a aroganţă se bucură de o argumentare metodologică. În realitate, celălalt află despre mine lucruri care scapă conştiinţei mele şi invers. El beneficiază de avantajul distanţei, de care eu nu pot dispune dacît ulterior, prin oglindire dialogică. Acest lucru ar presupune, bineînţeles, un dialog funcţional – dar tocmai el este acela care nu funcţionează în procesul criticii ideologice.

Totuşi, o critică ideologică ce nu-şi asumă cu claritate identitatea satirei se poate transforma, cu mare uşurinţă, dintr-un instrument al descoperirii adevărului, într-un instrument al retoricii. Nu de puţine ori, ea atentează la posibilităţile de comunicare, în loc să deschidă noi drumuri. Astfel se explică o parte a antipatiei pe care ea şi-a cîştigat-o în mediile scolastice şi intelectuale.

Aşa se face că o ideocritică, recomandîndu-se pe sine ca ştiinţă – pentru că satiră nu are voie să fie –, naufragiază tot mai des în soluţii radicale sobre. Una dintre ele este tendinţa de a-şi căuta un adăpost în psihopatoplogie. Falsa conştiinţă devine astfel, în primul rînd, conştiinţă bolnavă. Aproape toate contribuţiile esenţiale ale secolului XX la fenomenul numit ideologie eşuează pe aceste ţărmuri – de la Sigmund Freud, prin Wilhelm Reich, pînă la Ronald Laing şi David Cooper, fără a-l uita însă pe Joseph Gabel, care a dus cel mai departe analogia dintre ideologie şi schizofrenie. Sînt suspectate de a fi bolnave acele atitudini care se proclamă în gura mare ca fiind cele mai sănătoase, normale şi naturale. Însă fundamentarea – întemeiată obiectiv – a criticii în psihopatologie riscă înstrăinarea tot mai pregnantă de realitatea oponentului; îl obiectivează şi îl ficţionalizează. În final, ideocriticul stă în faţa conştiinţei adverse

precum unul dintre **modernii** și ultraspecializații patologi ai zilelor noastre, care îți pot spune cu precizie despre ce fel de tulburare medicală e vorba, dar nu știu nimic despre tratament, pentru că nu este de competența lor. Astfel de critici se interesează, asemenea medicilor corupți, de propria lor profesiune – numai de boli, nu și de pacient.

Cea mai lipsită de umor obiectivare a conștiinței adverse s-a practicat în critica ideologică ce-l continuă pe Marx – las la o parte orice comentariu în privința faptului dacă o astfel de abordare este sau nu corectă. În orice caz, obiectivarea radicală a oponentului s-a dovedit o consecință faptică a realismului politico-economic prin care se distinge teoria marxistă. Doar că aici intervine un motiv în plus: dacă toate tipurile de demascare fac legătură între falsa conștiință și momentele întunecate ale existenței omenești (minciună, răutate, egoism, refulare, scindare, iluzie, îndepărtare, impulsivitate și altele), atunci demascarea marxistă se lovește de non-subiectiv, de legile procesului politico-economic în ansamblu. Într-adevăr, nu **se mai** ajunge la „slăbiciuni omenești" atunci cînd ideologiile sînt **supuse** unei critici politico-economice – mai curînd la un **mecanism social** abstract în care orice persoană individuală posedă funcții **distincte** datorită apartenenței sale la o clasă: ca proletar, **capitalist, mic** funcționar sau ca argat al sistemului. Dar de nicăieri din interiorul sistemului nu există o imagine clară asupra naturii întregului. Fiecare dintre părțile lui componente este mistificată într-un mod specific poziției sale. Pînă și capitalistul, în ciuda experienței sale practice cu capitalul, *nu* își poate forma o imagine adevărată a corespondențelor la nivelul întregului, ci rămîne un epifenomen cu necesitate alienat al dinamicii capitalului.

De aici crește un al doilea vlăstar al cinismului **modern**. Atîta timp cît eu accept, comform formulării marxiste, o „**conștiință** cu necesitate falsă", spirala obiectivării se rotește în **continuare. Înseamnă** că în mințile oamenilor se regăsesc exact acele **rătăciri care trebuie** să fie acolo pentru ca sistemul să funcționeze, în **ciuda prăbușirii** inevitabile. În privirea criticului marxist al **sistemului sticlește o** ironie condamnată *a priori* cinismului. Pentru că el **probează faptul** că ideologiile care, dintr-un punct de vedere exterior, reprezintă o falsă conștiință, dintr-un punct de vedere interior sînt însă potrivite. Astfel, ideologiile apar doar ca reprezentînd erorile potrivite în mințile potrivite: „falsa adevărată conștiință". Se poate distinge un ecou al definiției cinismului din prima meditație preliminară. Diferența constă în faptul că criticul marxist acordă o șansă „falsei conștiințe adevărate", anume aceea de a se lumina sau de a fi luminată prin marxism. Atunci, spune el, ea ar deveni o „adevărată conștiință" și

nu „[illegible] luminată", cum afirmă formula cinică. Teoretic, per[illegible]pării rămîne deschisă.

Orice [illegible]ologică a sistemului, care tratează „adevărul" în perspectivă [illegible]nalistă, ascunde un considerabil potenţial cinic. Şi pentru [illegible] inteligenţă contemporană este inclusă în procesul unor asemenea teorii sociologice, ea se dezvoltă implacabil în forme de gîndire latente sau exprimate de cinism seniorial (aristocrat). Încă de la origini, marxismul a păstrat mereu vie o ambivalenţă a perspectivelor obiectivante şi emancipatorii. Teoriile nemarxiste ale sistemului social abandonează pînă şi ultima sensibilitate. Înfrăţite cu curente neoconservatoare, ele decretează că membrii utili ai societăţii umane trebuie să-şi aproprie unele „iluzii adevărate", pentru că fără ele nimic nu funcţionează bine. Naivitatea celorlalţi se vrea planificată, *capital fix being man himself** Formarea unei voinţe naive de muncă, indiferent pentru ce, constituie întotdeauna o investiţie bună. Teoreticienii sistemului şi strategii supravieţuirii au trecut însă, încă din capul locului, peste credinţa naivă. Totuşi, pentru cei ce trebuie să creadă funcţionează următoarea formulă : „stop reflexiv şi valori sigure".

Cine pregăteşte şi invită la folosirea mijloacelor de reflecţie eliberatoare trece în ochii conservatorilor drept un făcător de nimic, inconştient şi însetat de putere, căruia i se aduce aminte că : „munca o fac ceilalţi". Rămîne de stabilit în beneficiul cui.

---

* Capital fix fiind omul însuşi (în engl. în original) (n.t.).

3. Cele opt demascări – o retrospectivă a criticii

Voi schița în cele ce urmează opt cazuri de critică ideologică și de demascare, ale căror tehnici procedurale polemice au făcut școală. E vorba despre figurile cele mai celebre ale demascării din punct de vedere spiritual – notorii nu în sensul că această critică și-a „terminat" realmente obiectul criticii sale. Efectele criticii sînt, de regulă, altele decît cele scontate. Puterile dominante sociale, care vor să se perpetueze, se dovedesc dornice de învățătură numai în acel stadiu al defensivei în care nimic altceva nu le mai folosește. O istorie socială a Luminilor trebuie să acorde toată atenția proceselor de învățare ale Puterii care se apără. O problemă cardinală a istoriei ideologiilor o constituie stratificările „falselor conștiințe", faptul că unele dintre acestea nu învață decît de la criticii lor ce înseamnă suspiciunea și demascarea, cinismul și „rafinamentul".

Heinrich Hoerle, *Măști*, 1929.

Această trecere în revistă a criticii prezintă luminarea *en marche*, într-un atac senin şi de nestăvilit împotriva vechilor şi noilor iluzii. Rămîne de arătat că, în ring, critica nu-şi poate regla definitiv conturile cu adversarii săi. Noi vrem să supunem observaţiei felul în care se formează, din critica însăşi, mugurii noilor dogmatisme. Luminile nu pătrund neproblematic în conştiinţa socială. Acolo unde ele îşi exersează influenţa, ia naştere o lumină crepusculară, de o profundă ambivalenţă. O vom caracteriza drept acea atmosferă care favorizează producerea cristalizării cinice, în furnicarul gesturilor de autoconservare, sub ameninţarea negării de sine morale.

I. Critica revelaţiei

„Cum? Minunea nu-i decît eroare de interpretare? O carenţă în filologie?"

Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine şi de rău*

În cadrul civilizaţiei creştine, Sfînta Scriptură beneficiază de o valoare copleşitoare, datorită ideii că ar fi de inspiraţie divină. Înţelegerea omenească ar trebui să se supună acesteia asemenea simţurilor la vederea unei minuni. Îmbrăcat în diversele limbi materne, „glasul" dumnezeirii (teologic, Duhul Sfînt) vorbeşte din textul sacru.

„Sfîntă" este cartea ce-şi are rădăcinile în absolut. În consecinţă, nici o interpretare n-ar putea epuiza preaplinul ei de sens care, în plus, se înnoieşte cu fiecare epocă omenească. Exegeza n-ar însemna altceva decît atît de zadarnica şi, totuşi, necesara noastră încercare de a turna oceanul acesta de semnificaţie în micile pahare ale înţelegerii noastre. Dar toate tălmăcirile şi utilizările sale rămîn simple şi inutile fapte omeneşti fără presupunerea că textul însuşi este purtătorul inspiraţiei divine. Abia această credinţă ridică scrierea la nivelul ei singular. Într-un cuvînt, acesta este crezul în natura relevată a Bibliei, prin care ea devine pur şi simplu o carte sfîntă. El se exprimă atît de naiv şi de radical în învăţătura „inspiraţiei verbale" – în urma căreia Duhul Sfînt s-a insinuat nemijlocit în peniţele scribilor umani, fără a adopta calea ocolită, prin conştiinţa lor muritoare. La începuturile teologiei se află o *écriture automatique*. Opiniile religioase personale ale unui Matei sau ale unui Pavel s-ar fi dovedit, fără îndoială, interesante, dar nu şi obligatorii; ele au rămas epuizabilele puncte de vedere ale unei conştiinţe umane şi limitate. Abia ipostazierea teologică, ridicarea sursei la nivelul Duhului Sfînt, dictînd lui Matei şi lui Pavel, plasează textul la rangul de inepuizabil izvor de sensuri.

criticatului în ciuda criticii[1]. De la această dată, teologii şi cinicii mai au ceva în comun: simţul pentru conservarea nudă. Ei s-au instalat confortabil, în aşteptarea zilei judecăţii de apoi, în butea unei dogmatici găunoase.

II. Critica iluziei religioase

„Confuzia merge întotdeauna mai departe decît suspiciunea."

La Rochefoucauld

Cu înţelepciune strategică, critica luministă a fenomenului religios se concentrează asupra atributelor dumnezeirii; ea se apropie de dificila „întrebare existenţială" doar în subsidiar. Problema esenţială nu este dacă „există" sau nu Dumnezeu; esenţial este ce au oamenii în cuget, acei oameni care afirmă că el a existat şi că îi ştiu vrerea.

Astfel, trebuie să aflăm mai întîi ce se pretinde a se şti despre Dumnezeu, altceva decît că există. Tradiţiile religioase oferă materialul necesar. Dat fiind că Dumnezeu nu se apare „empiric", raportarea atributelor dumnezeieşti la experienţa *umană* joacă un rol crucial în cadrul criticii. Învăţătura sfîntă a religiilor nu poate face sub nici o formă concesii în acest sens – ea optează pentru teologia radicală a misterelor şi, în consecinţă, pentru teza mistică a Dumnezeului nenumit. Această consecinţă, corectă din punct de vedere filosofico-religios, oferă protecţie suficientă în faţa întrebării de tip detectivist, lansată de critica luministă cu privire la construcţiile mentale ale omului despre Dumnezeu reflectate în atribute. Dar, prin renunţare mistică, religia nu poate deveni o instituţie socială; ea supravieţuieşte din prezentarea în forme iterative ferme a unor povestiri consacrate (mituri), a unor atribute standardizate (nume şi imagini), precum şi a unor forme comportamentale stereotipe de abordare a sacrului (ritualuri).

Trebuie doar să privim mai îndeaproape aceste forme de cult pentru a depista secretul fabricării lor. Textul biblic oferă criticului religiilor o indicaţie importantă – *Facerea* 1.27: „Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său" Fără îndoială că această relaţie imagistică se lasă înţeleasă şi în sens invers. De aici încolo nu mai este nici un secret de unde vin imaginile; omul şi experienţa sa constituie

1. Se potriveşte aici clasica polemică a lui Bruno Bauer, *Theologische Schamlosigkeiten* (*Neruşinări teologice*), 1841, în B.B., *Feldzüge der reinen Kritik*, hg. v.H.M. Saß, Frankfurt am Main, 1968.

materia din care se produc visele oficiale despre Dumnezeu. Ochiul religios **proiectează** pe cer reprezentări pămînteşti.

Una **dintre aceste** proiecţii elementare provine – cum altfel – din imaginarul *familiei şi procreării*. În religiile politeiste descoperim adeseori **adevărate** romane de familie şi aventuri procreatorii, uneori frivole, ale **zeităţilor,** cum lesne se pot studia la olimpienii greci, egipteni şi hinduşi. Nimeni nu ar putea afirma că puterea de imaginaţie a omului a **dovedit** o exagerată decenţă în descrierea populaţiei cereşti. Pînă şi sublima şi, din punct de vedere teologic, atît de pretenţioasa doctrină creştină a trinităţii nu este liberă de fantezii familiale şi reproductive. Totuşi, aici Maria este însărcinată de Duhul Sfînt – un spor de subtilitate insuficient însă, căci satira i-a prins imediat punctul slab. Ea va trebui să facă tot posibilul să înlăture ideea unei legături pe bază sexuală dintre Tată şi Fiu. Dumnezeul creştin poate „procrea", dar nu poate copula – de aceea Crezul spune, cu o subtilitate convingătoare: *genitum, non factum.*

Într-o înrudire apropiată de ideea procreării este cea a *paternităţii*, a creaţiei, atribuită zeităţilor de prim rang sau Dumnezeului unic. Aici, imaginarul teologic se amestecă cu experienţa umană a artefactului, cu rădăcini în practica ţărănească şi meşteşugărească. În munca sa, omul s-a surprins pe sine însuşi drept creator, părinte al unui lucru nou, inexistent pînă atunci. Cu cît a înaintat mecanizarea lumii, cu atît mai mult imaginea despre Dumnezeu s-a mutat dinspre viziunea biologică a procreaţiei spre cea a producţiei; reducînd la absurd, s-ar putea spune că dumnezeul producător devine treptat un fabricant de lumi, producătorul originar.

Cea de-a treia proiecţie elementară este *milostenia*, poate chiar cea mai importantă între fantazările constitutive ale vieţii religioase. Majoritatea apelurilor religioase fac referinţă la un Dumnezeu văzut ca ajutor în momentele dificile ale vieţii şi morţii. Dar pentru că milostenia Domnului presupune puterea sa asupra fenomenelor lumeşti, fantasma milosteniei se combină cu experienţa umană a ocrotirii, îngrijirii şi cîrmuirii. Imaginea populară a lui Hristos ni-l înfăţişează ca pe un bun păstor. De-a lungul istoriei religiilor, zeităţilor li s-au alocat diverse teritorii asupra cărora să domnească şi de care să răspundă, fie sub forma unei domnii sectoriale, orientate asupra unui element al naturii – precum marea, un rîu, vîntul, pădurea, grînele –, fie sub forma unei domnii generale asupra lumii create. Experienţele politice pătrund pe nesimţite aceste proiecţii; puterea lui Dumnezeu formează o analogie cu funcţiile căpeteniei militare sau ale regelui. Religia societăţii feudale nu face nici un secret din caracterul politic al proiecţiilor sale despre Dumnezeu, impunîndu-l fără nici o reţinere drept suzeran suprem şi adresîndu-i-se cu titlul feudal de „domn"; în limba engleză şi astăzi i se mai spune *My Lord*.

Antropomorfismul **sau sociomorfismul** ies la iveală în toată naivitatea lor atunci cînd **se** încearcă portretizarea imaginii zeităţilor. În acest sens, religiile şi teologiile reflexive au emis drastice interdicţii imagistice: ele recunosc primejdia obiectivării. Iudaismul, islamismul, unele fracţiuni „iconoclaste" ale creştinismului au exersat aici unele interdicţii inteligente. Satira luministă avea să dea atenţie idolatriei şi să se amuze de zeităţile africanilor, care nu puteau fi altfel decît cu pielea ciocolatie, tot aşa cum zeităţile asiatice aveau ochii oblici. Gîndul ei a mers mai departe, întrebîndu-se cum şi-ar putea imagina leii, cămilele sau pinguinii pe bunul lor dumnezeu: ca leu, cămilă sau pinguin.

Prin descoperirea mecanismelor proiective, critica religioasă a mişcării luministe şi-a procurat o armă puternică. Se poate arăta, fără prea mare efort, că mecanismul proiecţiei rămîne, în principiu, mereu acelaşi indiferent dacă este vorba de naivităţi senzoriale – precum ochii alungiţi şi barba albă de bunic – sau atribute subtile, precum personalitatea, paternitatea originară, perenitatea sau darul premoniţiei. În orice caz, o consecventă critică a religiilor păstrează neatinsă problema „existenţei lui Dumnezeu" Face parte din **tactul** ei raţional a nu părăsi domeniul specific al întrebării: **Ce aş putea** să ştiu? Critica înregistrează însă o cădere dogmatică **atunci cînd** trece de graniţele cunoaşterii prin afirmaţii metafizice **negative şi** începe să se identifice cu un ateism stîngaci. De acum înainte, reprezentanţii religiilor organizate pot constata mulţumiţi că au de-a face cu o apropiere a *„Weltanschauung*-ului ateist" de viziunea teologică; pentru că acolo unde se produce o coliziune frontală, ambele părţi rămîn pe loc, nu mai există nici un progres – şi exact de acest lucru au nevoie instituţiile, cărora le pasă în primul rînd de propria lor perpetuare.

Alături de demascarea antropologică a proiecţiilor divine, Luminile mai cunosc, începînd cu secolul al XVIII-lea, o *strategie secundă*, subversivă, în care descoperim germenele unei teorii moderne a cinismului. Ea este cunoscută sub numele de *teorie a înşelătoriei preoteşti*. O dată cu aceasta, Luminile aruncă o primă privire instrumentalistă asupra religiilor, întrebînd: Cui folosesc religiile şi ce funcţie îndeplinesc ele în viaţa societăţii? În acordarea răspunsului – pare-se unul simplu –, luminiştii n-au încercat nici un fel de reţinere. Trebuia doar să privească înapoi spre cei o mie de ani de politică religioasă creştină, de la Carol cel Mare pînă la Richelieu, pentru a descoperi răspunsul în petele de sînge lăsate de violenţa religioasă:

„Toate religiile sînt clădite pe terenul fricii. Catastrofele naturale, furtunile, tunetele... sînt cauzele acestor frici. Omul, simţindu-se neputincios în faţa acestor evenimente ale naturii, şi-a căutat adăpost

la acele fiinţe care erau mai puternice decît el însuşi. Abia mai tîrziu ***oameni ambiţioşi, politicieni şi filosofi rafinaţi*** **aveau să se** priceapă a **profita de pe urma credulităţii** poporului. În acest sens, ei au descoperit o **mulţime de zeităţi**, pe cît de fantastice pe atît de crude, care nu foloseau decît pentru consolidarea şi menţinerea hegemoniei asupra celorlalţi. Astfel s-au născut diversele forme de cult, care, în esenţă, nu urmăreau altceva decît să impună un fel de legalitate transcendentală unei ordini sociale o dată stabilite... Esenţa tuturor formelor de cult consta în sacrificiul pe care individul trebuia să-l aducă pentru binele comunităţii... Astfel, nu trebuie să ne mire faptul că în numele lui Dumnezeu... marea majoritate a oamenilor este subjugată de un mic grup, care a ştiut să-şi facă un tovarăş util din frica religioasă" (***Tereza filosoafa, un tablou al moravurilor secolului al XVIII-lea realizat de un prieten intim al lui Friedrich cel Mare şi al Marchizului d'Argens***; pp. 111-112, ediţia germană; paternitatea rămîne neclară, căci se bazează doar pe o observaţie a Marchizului de Sade).

Iată o mostră de teorie instrumentalistă a religiilor ce nu cunoaşte exprimarea cu perdea. De fapt, şi ea pune geneza religiilor pe seama neputinţei omeneşti (proiecţia milosteniei). Ea are însă, ca trăsătură esenţială, imboldul spre o logică instrumentalistă de reflecţie deschisă. În întrebarea despre funcţia şi utilizarea religiilor se găseşte dinamita ideocritică a viitorului, centrul de precipitare al cinismului reflexiv modern.

Un luminist poate să-ţi spună uşor pentru ce există religii: în primul rînd, pentru a trata spaimele existenţiale, în al doilea rînd, pentru legitimarea orînduirilor sociale oprimante. Ceea ce înseamnă şi aşteptare istorică, cum de altfel textul o subliniază: „abia mai tîrziu..." Exploatatorii şi profitorii religiilor trebuie să fie de un alt calibru decît poporul simplu şi înspăimîntat. Textul îşi alege corespunzător cuvintele: el vorbeşte despre „oameni ambiţioşi", despre „politicieni şi filosofi rafinaţi". Acest atribut, „rafinaţi", nu poate fi luat însă foarte în serios. El ţinteşte către o conştiinţă areligioasă, care foloseşte religia ca instrument al cîrmuirii. Ea are exclusiv sarcina de a impune, pe termen lung, spiritul de sacrificiu în rîndul supuşilor.

Reprezentantul Luminilor presupune că puternicii zilei ştiu acest lucru foarte bine şi îl folosesc în beneficiul lor în urma unui calcul conştient. Rafinamentul (subtilitatea) nu înseamnă altceva decît „rafinare" a ştiinţei de a domni. Conştiinţa autocraţilor s-a dezvoltat din autoiluzionarea religioasă; dar ceea ce fac ei este să lase iluzia să lucreze mai departe în beneficiul lor. Ei nu cred, dar îi lasă pe alţii să creadă. Trebuie să existe mulţi proşti pentru ca înţelepţii să rămînă puţini.

Afirm că această teorie luministă a religiilor reprezintă prima construcție logică a cinismului seniorial reflexiv[1]. Totuși, ea nu și-a putut garanta o structură și o amploare, astfel încît a pierit undeva pe traseul dezvoltării sale teoretice. În general, predomină concepția că abia o dată cu Marx critica ideologică și-a atins formele legitime, forme continuate în sistemele lor de către Nietzsche, Freud și alții. Opinia de manual cu privire la teoria înșelătoriei preoțești afirmă că tehnicile sale s-au dovedit insuficiente și că ea a fost depășită de drept de formele mai „proaspete" ale criticii sociologice și psihologice ale conștiinței. Acest lucru este numai în parte adevărat. Se va vedea că teoria conține o dimensiune în fața căreia, atunci cînd ea a început să se manifeste, criticile sociologice și psihologice nu atît că au greșit, dar mai ales s-au dovedit oarbe, chiar și atunci cînd au trecut pe lîngă ea: *„dimensiunea rafinată"*.

Din punct de vedere reflexiv, teoria înșelătoriei este mai complexă decît teoria demascării politico-economice și psihologico-abisale. Ambele teorii ale demascării așază mecanismul iluziei *în spatele* falsei conștiințe: iluzionezi, deci ești iluzionat. Teoria înșelătoriei pornește, dimpotrivă, de la ideea că mecanismul erorii poate fi privit bipolar. Nu numai că poți fi victima unor iluzii, dar le și poți folosi la rîndul tău, neiluzionat fiind, împotriva altora. Exact acest lucru l-au avut în vedere și gînditorii rococoului și ai Luminilor, dintre care, de fapt, nu puțini au fost cei care s-au ocupat de kynismul antic (de exemplu Diderot sau Ch.M. Wieland). Ei numesc această structură „rafinament" – în lipsa unei terminologii mai evoluate – și o pun în legătură cu „ambiția"; ambii termeni sînt calificative uzuale, folosite în mediul curtenesc și orășenesc al acelor vremuri. Într-adevăr, această teorie a înșelătoriei constituie o mare descoperire logică – un pas înainte al criticii ideologice este conceptul de *ideologie reflexivă*. Critica ideologică are tendința de a patrona „falsa conștiință" a celorlalți și de a-i considera ființe legate la ochi. Teoria înșelătoriei, în schimb, schițează un alt nivel al criticii, înlăuntrul căreia adversarului i se recunoaște o capacitate intelectuală cel puțin egală. Ea își ia în serios rivalii, conștiințele adverse, în loc să-i discute de pe poziții de superioritate. Începînd cu ultima parte a secolului al XVIII-lea, filosofia ține în mîini capătul unui fir care duce către o ideocritică multidimensională.

A-ți portretiza oponentul drept un escroc treaz și meditativ, un „politician" rafinat este un lucru deopotrivă naiv și rafinat. Astfel, se ajunge la construirea unei conștiințe rafinate printr-o conștiință și mai rafinată. Reprezentantul Luminilor îl întrece pe înșelător prin

1. Precursori ai acestei învățături au existat deja în rîndul sofiștilor greci: Critias.

faptul că îi regîndeşte manevrele şi i le prezintă la modul demascator. Dacă preotul sau suveranul mincinos este o minte rafinată, adică un cinic seniorial modern, atunci, în contrast, reprezentantul Luminilor devine un meta-cinic, un ironic, un satiric. El poate urmări, suveran, în mintea oponentului său mecanismele înşelăciunii, pentru ca apoi să le arunce surîzător în aer: doar nu ne credeţi proşti? Acest lucru nu este posibil fără un anumit proces de asimilare reflexivă, soldată cu o grefă a celor două conştiinţe. În acest climat, Luminile conduc către un exerciţiu de neîncredere, care tinde să depăşească înşelăciunea prin suspiciune.

Rafinata rivalitate dintre suspiciune şi înşelătorie se lasă observată şi în citatul de mai sus. Umorul său special devine inteligibil abia atunci cînd se ştie cine este vorbitorul: un preot „luminat", unul dintre acei doctori moderni şi isteţi ai secolului al XVIII-lea, care condimentează romanele galante ale epocii cu aventuri erotice şi conversaţii înţelepte. El vorbeşte fără secrete, în mare măsură ca expert, din punct de vedere profesional, într-ale falsei conştiinţe. Scena ne este în aşa fel prezentată, de parcă clericul, în iniţiativa sa de criticare a Bisericii, ar fi uitat că vorbeşte şi despre sine; cu atît mai mult, prin gura sa vorbeşte şi (probabil) autorul aristocratic. El rămîne orb faţă de propriul său cinism. El s-a dat de partea raţiunii, mai ales pentru că aceasta nu ridică obiecţii împotriva curiozităţilor sale *sexuale*. Locul de desfăşurare al picantei prelegeri de critică a religiei este cuibul de amor împărţit de el cu senzuala doamnă C.

Secret cu observator galant – gravură după o pictură de Baudouin, aprox. 1780, fragment.

Iar noi toţi, povestitoarea **Tereza**, receptorul însemnărilor ei secrete, publicul intim, stăm **în spatele** baldachinului şi vedem şi auzim şoapta luministă care **exprimă** tot ce scapă unui auz şi unui văz obişnuit – bineînţeles, cum spunea Heinrich Mann, în al său *Henri Quatre*, „spre marele avantaj al celorlalte simţuri"

Poanta expunerii abatelui vizează îndepărtarea piedicilor religioase puse în calea „voluptăţii". Căci amabila damă îl tachinase: „Bine-bine, dar cum e cu religia, dragule? Aceasta ne interzice cu fermitate bucuriile voluptăţii în afara căsniciei". O parte a răspunsului îl dă citatul de mai sus. În apărarea propriei senzualităţi, el ia în discuţie interdicţiile religioase – totuşi, sub rezerva unei stricte *discreţii*. Aici iese la iveală, în însuşi ultrarafinatul argument al reprezentantului Luminilor, propria sa naivitate. Monologul se transformă în următorul dialog:

„– Vedeţi dumneavoastră, iubita mea, de acum aveţi predica mea drept religie de căpătîi. Căci ce altceva să devină rodul a douăzeci de ani de observaţie şi meditaţie? Am încercat întotdeauna să despart adevărul de minciună, aşa cum cere raţiunea. De aceea, trebuie **să ajungem la** concluzia că plăcerea care ne-a legat unul de altul cu atîta **gingăşie, o**, prietenă a mea, este una curată şi nevinovată. Nu **garantează, oare**, *discreţia* cu care ne dedăm ei faptul de a nu jigni nici **pe Dumnezeu, nici** pe oameni? Bineînţeles, fără aceste discreţii, astfel de **desfătări ar putea** provoca un neplăcut scandal... În final, exemplul nostru ar începe **să** amăgească sufletele tinere şi ignorante şi să le conducă la neglijarea datoriilor pe care le au faţă de societate...
– Dar, spuse – consider eu – pe bună dreptate doamna, dacă desfătările noastre sînt atît de nevinovate, cum îmi doresc cu plăcere să cred, atunci de ce să nu încredinţăm lumea întreagă de existenţa lor? Ce rău ar putea face să împărţim fructele de aur ale plăcerilor noastre cu oameni din jurul nostru?... Nu mi-aţi spus, oare, chiar dumneavoastră în repetate rînduri că nu există noroc mai mare pentru un om decît acela de a-l face fericit pe celălalt?
– Într-adevăr, aşa am spus, scumpa mea, recunoscu abatele. Dar asta nu înseamnă că avem voie să dezvăluim plebei astfel de secrete. Nu ştiţi dumneavoastră, oare, că simţurile acestor oameni sînt suficient de josnice pentru a murdări lucrurile care nouă ni se par sfinte? Ei nu pot fi comparaţi cu acei oameni care sînt în stare să gîndească raţional... Între zece mii de oameni, abia dacă dai de douăzeci în stare să gîndească logic... Acesta este motivul pentru care trebuie să fim atenţi cu propriile noastre experienţe" (pp. 113-115).

Curiozitatea pedepsită. Păţanie comico-hidraulică şi adevărată. Gravură de G. de Cari.

Orice putere dominantă, o dată ce începe să vorbească, nu poate să nu dezvăluie din secretele sale intime. Dacă însă discreţia îi este garantată, ea poate deveni uimitor de sinceră. Aici, în gura abatelui, ea devine o confesiune dezinhibată, veridică, în care deja răsună o bună parte din teoria culturală o unui Freud sau a unui Reich. Dar privilegiatul luminat ştie, de asemenea, foarte bine ce s-ar întîmpla dacă fiecare ar gîndi ca el. De aceea, ştiinţa emancipatoare din minţile puternicilor vrea să-şi traseze graniţele discreţiei; s-ar petrece un haos social în cazul în care, peste noapte, ideologiile, tabuurile şi coerciţiile religioase ar dispărea din minţile celor mulţi. El însuşi lipsit de iluzii, clericul recunoaşte indispensabilitatea funcţională a iluziei pentru *statu quo*-ul social. Luminile lucrează în acele minţi care au recunoscut semnele puterii. Precauţia şi discreţia lor sînt întru totul realiste. Ele dovedesc o impresionantă luciditate, recunoscînd că „fructele de aur ale plăcerii" cresc numai în acel *statu quo* care aşază în poala celor puţini şansele de individualitate, sexualitate şi lux. Nu fără legătură cu aceste secrete ale fragedei puteri, Talleyrand spunea că numai cine a avut şansa să trăiască înainte de Revoluţie a cunoscut plăcerile vieţii.

Poate că înseamnă ceva şi faptul că voluptuoasa şi dornica de învăţătură damă este cea care, cu nevinovăţie (?), ar aşeza fructele plăcerii la îndemîna tuturor şi care face referire la bucuria de a împărţi, în timp ce realistul abate insistă asupra păstrării secretului, a discreţiei, de vreme ce „plebea" nu e suficient de coaptă la minte pentru o asemenea împărtăşire? În vocea damei se aude, probabil, glasul feminităţii, al principiului democratic, al mărinimiei erotice –

Madame Sans-Gêne în politică. Ea nu vrea să conceapă că plăcerea este limitată în lume şi nici de ce la un lucru care există cu atîta abundenţă se ajunge pe atîtea căi ocolite.

În prologul la *Wintermärchen* (*Poveste de iarnă*), Heinrich Heine face referire la argumentul generozităţii. El aşază la locul său în sistemul oprimării „vechiul cîntec al renunţării", cîntat la urechea guvernanţilor de către cei proşti:

„Cunosc calea, cunosc textul,
Cunosc chiar pe domnul autor;
Ştiu că băură vin pe ascuns,
Iar lumii i-au vorbit de apă"

Aici motivele sînt strînse laolaltă: „critica textului", argumentul la persoană, surclasarea rafinată a rafinamentului; şi ceea ce reiese de aici este înflăcărata trecere de la programul cinismului seniorial la cîntecul popular.

„În lumea asta destulă e pîinea
Pentru toţi copiii omului.
Şi roze şi mirt, frumuseţe şi plăcere
Şi mazăre dulce din belşug.

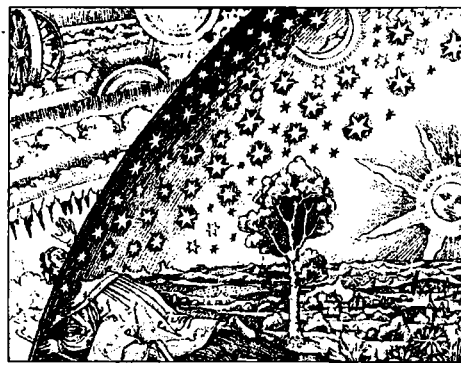
Da, mazăre pentru toată lumea,
Numai să plesnească păstăile!
Iar cerul îl vom lăsa
Îngerilor şi vrăbiilor."

În universalismul poetic al lui Heine transpare răspunsul dat de Luminile clasice creştinismului: cu bună ştiinţă, ele *îl vor crede* pe cuvînt, în loc să-i provoace echivocurile. Luminile uimesc religia prin faptul că, etic, o iau mai în serios decît se ia ea pe sine însăşi. Cam aşa funcţionează, la începutul modernităţii, sloganurile Revoluţiei franceze: sînt o creştinească desfiinţare a creştinismului. Contradicţia cu raţionalismul şi dimensiunea umană a tuturor marilor religii le obligă la un peremanent apel la recosmetizare din nucleele lor regeneratoare. Toate formele de critică distructivă observînd acestea, se simt atenţionate să procedeze cu precauţie în faţa fenomenelor religioase. Psihologiile abisale au evidenţiat faptul că iluzia acţionează nu numai în reprezentările volitive religioase, ci şi în negarea religiei. Religia s-ar putea număra printre acele „iluzii" cu un posibil viitor *alături* de Lumini, pentru că nici una dintre criticile negative pure şi nici una dintre marile dezamăgiri nu i se poate atribui întru totul. Poate că, în realitate, religia este o „psihoză ontologică" (Ricoeur), iar furiile criticii distructive sînt condamnate să obosească în faţa eternei reîntoarcei la obiectul distrugerii lor.

III. Critica aparenței metafizice

În primele două critici am studiat schema operațională a Luminilor: autoîngrădirea rațiunii, însoțită de priviri aruncate peste graniță, practicînd un „mic trafic de frontieră", la adăpostul unor precauții private precum „discreția". În critica metafizicii, în esență, procedura este aceeași; ea nu poate face mai mult decît să așeze rațiunea umană în propriile-i limite. Ea urmează gîndului că, de fapt, rațiunea ar putea pune întrebări metafizice, dar nu are putința să hotărască – cu propriile-i puteri și bine întemeiat – asupra lor. Marea realizare a Luminilor kantiene este aceea de a fi arătat că rațiunea nu poate funcționa cum se cuvine decît în condițiile cunoașterii empirice[1]. Ea trebuie să aibă o atitudine corectă, conformă naturii sale, față de tot ce depășește experiența. Căci face parte din esența ei să vrea mai mult decît poate. Conform unei critici de inspirație logică, nu sînt posibile judecăți asupra unor lucruri situate dincolo de empiric. Totuși, ideile metafizice de dumnezeu, suflet, univers se ivesc implacabil în gîndire, dar nu pot fi manipulate cu succes de mijloacele date ale gîndirii. Rămîne mereu impresia că ar fi empirice; dar pentru că nu sînt, se întrezărește cu greu vreo șansă pentru rațiune de a-și „face treaba" cu aceste teme. Aparatul rațional este pregătit pentru o pătrundere a acestor probleme, însă nu este pregătit să se întoarcă cu soluții clare din aceste excursii „dincolo". Rațiunea stă ca în spatele unor gratii, de unde crede că beneficiază de perspective metafizice; dar ceea ce îi apare, înainte de toate, drept „cunoaștere" se dovedește, în lumina criticii, a nu fi altceva decît autoamăgire. În mare măsură, ea este condamnată să cadă pradă acelorași aparențe pe care ea însăși le-a creat sub forma ideilor metafizice. Prin faptul că, în cele din urmă, își recunoaște limitele și zădărnicia propriului joc de a lărgi aceste limite, ea își autodemască efortul ca fiind inutil – este forma modernă pentru „știu că nu știu nimic". Această știință înseamnă, pozitiv, doar știința despre știința limitei. Cine vrea să meargă mai departe cu speculația metafizică va fi demascat ca atentator împotriva granițelor, ca „nostalgic însetat de intangibil".

1. Extinderea criticii kantiene a fost dependentă întotdeauna de îngustimea concepției sale de orientare fizică asupra experienței. Cînd se trecea de Kant, acest lucru se făcea în numele unei concepții mai ample despre experiență, extinsă asupra fenomenelor istorice, culturale, simbolice, emoționale și reflexive.



Trafic de frontieră metafizic.

Toate alternativele metafizice au aceeaşi valoare: **determinism** *versus* nedeterminare; finitudine *versus* infinitate; **existenţa** lui Dumnezeu *versus* inexistenţa lui Dumnezeu; **idealism** *versus* materialism etc. Cu necesitate logică, în toate aceste **întrebări există** (cel puţin) două posibilităţi, ambele la fel de bine **sau rău întemeiate**. Nu trebuie, nu este necesar sau nu e voie să **„decidem"**, de vreme ce alternativele sînt oglindiri ale structurii raţiunii. Căci orice decizie implică o cădere în metafizică, în dogmatică. Bineînţeles, şi aici merită să decizi: gîndirea metafizică lasă în urma ei Luminilor o moştenire de o valoare infinită, amintirea despre legătura dintre reflecţie şi emancipare, amintire ce rămîne valabilă chiar şi acolo unde s-au prăbuşit marile sisteme. De aceea Luminile au fost mereu logică, dar şi mai mult decît atît, o logică a reflecţiei. Autoluminarea este posibilă numai pentru acela care recunoaşte cărui *întreg* al lumii îi este „parte". De aceea filosofii naturii şi ai societăţii au preluat din nou – desigur, cu discreţia intelectuală cuvenită – moştenirea metafizicii.

Acesta este şi motivul pentru care Luminile nu pot fi identice cu o teorie a greşelilor gîndirii, care beneficiază de o lungă tradiţie, de la Aristotel pînă la critica anglo-saxonă a limbajului. În cadrul Luminilor, niciodată nu va fi vorba de o demascare a proiecţiilor, a metabazelor, a falselor concluzii, a falaciilor, a confundării tipurilor logice, a amalgamării dintre ipoteze şi interpretări etc., ci, înainte de toate, de *autocunoaşterea esenţei umane* în procesul de desfiinţare critică a imaginilor naive despre sine şi despre lume. Din această cauză, tradiţia autentică a Luminilor s-a simţit mereu înstrăinată de

cinismul logico-pozitivist modern, care a încercat să sechestreze cu totul gîndirea în certarul purei analize. Este însă obligatoriu să lămurim pozițiile antagoniste. Pozitiviștii logici care ridiculizează marile teme ale tradiției filosofice, considerîndu-le „probleme aparente", radicalizează una dintre tendințele caracteristice ale Luminilor. Întoarcerea de la „marile probleme" este de inspirație kynică. În esență, Wittgenstein nu este, oare, un Diogene al logicii moderne, iar Carnap, deja, pustnicul empiriei? E ca și cum aceștia, prin severa lor asceză intelectuală, au vrut să ducă la căință această lume limbută și neglijentă, această lume care nu oferă logicii și empirismului nici un fel de revelație și care, în setea ei de „ficțiuni folositoare", continuă nestingherită să se comporte ca și cum soarele s-ar învîrti în jurul pămîntului și ca și cum plăsmuirile unei gîndiri „inexacte" ar fi totuși, pentru viața noastră practică, suficient de exacte.

IV. Critica suprastructurii idealiste

Critica marxistă face un pas lateral în raport cu critica anterioară: ea țintește spre o integrală „critică a minților". Ea nu vrea să abdice de la a reașeza aceste minți pe trupurile vii și muncitoare. Cam acesta este sensul dialecticii dintre teorie și praxis, creier și mînă, cap și burtă.

Critica marxistă se lasă condusă de o viziune presupus realistă asupra proceselor sociale. Ceea ce se află în cugete, spune ea, rămîne „în ultimă instanță" determinat de funcția acestora în cadrul conlucrării sociale. De aceea, critica socio-economică manifestă puțin respect pentru ceea ce conștiințele spun despre sine. Motivul ei rămîne acela de a descoperi „obiectivul" Ca atare, ea interoghează fiecare conștiință asupra a ceea ce știe despre propria sa poziție în sistemul muncii și al dominației. Și pentru că, de obicei, se ciocnește de cea mai crasă ignoranță, ea își dobîndește legitimitatea de a interveni. Dat fiind că munca în societate este subordonată unei împărțiri în clase, critica marxistă verifică fiecare conștiință privitor la ce produce ea în termeni de „conștiință de clasă" și ce știe în consecință despre sine.

În sistemul societății burgheze se disting în primul rînd trei conștiințe de clasă obiective: burghezia (capitaliștii), proletariatul (clasa productivă) și o funcționărime intermediară („clasă de mijloc"), cu care se amestecă incert cei din suprastructură care muncesc, un grup de oameni de știință, judecători, preoți, artiști și filosofi fără un profil de clasă clar definit.

Aruncînd doar o scurtă privire asupra travaliului intelectualilor tradiționali, se observă că, de regulă, concepția lor despre muncă e

cu totul alta decît cea derivată din modelul marxist. Despre rolul lui în angrenajul social şi politic, intelectualul nu ştie aproape nimic. Acesta rămîne la mare distanţă de „nivelul de jos al realităţilor", trăieşte cu capul în nori şi priveşte sfera „producţiei reale" de la o distanţă ireală. Astfel, el există, după Marx, într-o lume a mistificărilor idealiste. „Munca" intelectuală (chiar această denumire este o agresiune) va fi uitat că ea însăşi constituie, într-un anume sens, o asemenea activitate. Ea s-a obişnuit să nu se mai întrebe cu privire la întrepătrunderea ei cu munca executivă, manuală şi materială. Astfel, întreaga tradiţie clasică, de la Platon pînă la Kant, neglijează substructura socială în teoriile lor: economia sclavagistă, iobăgia, servituţile în muncă. Ele se referă mult mai des la experienţe spirituale independente, care îi motivează influenţa: căutarea adevărului, conştiinţa morală, vocaţia cerească, absolutismul raţiunii, geniul.

La folie des hommes ou le monde à rebours
(Nebunia oamenilor sau lumea întoarsă cu fundul în sus).

Rămîne de insistat asupra faptului că, în contra celor de mai sus, munca reprezintă o relaţie umană elementară, de care o teorie a realităţii trebuie să ţină cont. Acolo unde teoria se arată necooperantă şi vrea să treacă peste aceste premise, e necesară o demascare. Această demascare se recomandă drept o „împămîntenire", un *grounding*. Gestul demascator tipic al criticii marxiste este, în consecinţă, întoarcerea: o reaşezare a conştiinţei, din cap, la picioare. Prin *picioare* se înţelege aici conştientizarea poziţiei în procesul producţiei şi în structura claselor. Obiect al demascării este acea conştiinţă care nu vrea să-şi cunoască „fiinţa socială", funcţiile sale în cadrul întregului şi care, în consecinţă, persistă în mistificare, în

izolarea sa idealistă. În acest sens abordează critica marxistă, pe rînd, **mistificările religiei**, ale esteticii, ale justiției, bunăstării, moralei, **filosofiei sau științei**.

Alături de critica conștiinței mistificate, teoria marxistă ascunde o **a doua variantă**, plină de consecințe, a criticii ideologice, marcată de **stilul marxist** și incisivitatea sa polemică: teoria măștii caracteriale. **Ca teorie a măștilor**, ea face distincția apriori între persoană ca individ și persoană ca purtător al funcțiilor clasei sale. Rămîne însă cam neclar care dintre aceste două fețe este cea purtătoare de mască – este individualitatea o mască a funcțiilor sau funcțiile o mască a individualității? Majoritatea criticilor au optat, cu temeinice argumente, pentru versiunea antiumanistă, pentru concepția că individualitatea reprezintă masca unei funcții. Astfel, ar putea să existe, fără îndoială, capitaliști integri – cum o dovedește istoria filantropiei burgheze –, cu care criticii marxiști au polemizat energic. Ei sînt umani doar ca măști individuale ale inumanității sociale. Conform ființei lor sociale, ei rămîn în continuare personificări ale interesului de profit, măști caracteriale ale capitalului. Da, din unele puncte de vedere, ei apar în ochii agitatorilor mai periculoși decît cei mai înrăiți exploatatori, deoarece alimentează mistificarea patriarhală a muncitorului. O oglindire a acestei concepții o oferă teoria „burgheză" a rolurilor, care înțelege funcțiile („rolurile") sociale drept măști, în spatele cărora individualitatea stă bine ascunsă, în cel mai bun caz „jucîndu-se" doar cu masca sa.

Firește, conștiința muncitorească este în primul rînd mistificată. Formarea ei în coordonatele ideologiilor dominante nu-i oferă nici o altă șansă. În același timp însă, ea beneficiază de o poziție de legătură cu orice fel de realism: pentru că relația ei cu munca este nemijlocită. Cu un instinct realist, ea intuiește șarlatania din mințile „celor de sus". Ea se află cu picioarele înfipte în pămînt. Pornind de aici, Marx încredințează – surprinzător de optimist – conștiinței muncitorești un proces de învățare ieșit din comun, pe parcursul căruia proletariatul își formează o viziune limpede asupra poziției sale sociale și asupra puterii sale politice și, ca urmare, transpune, ca întotdeauna, această conștiință în practica revoluționară. Cu această transpunere, conștiința dobîndește o nouă calitate.

Aici, Luminile proletare înfăptuiesc saltul de la teorie la practică. Ele părăsesc intimitatea gîndurilor „simple", fie ele false sau adevărate, pentru a se organiza public, ca o nouă și adevărată conștiință de clasă; adevărată, deoarece își înțelege interesul de viață și încearcă să se elibereze prin luptă de exploatare și represiune. Luminile s-ar împlini *practic* sub forma anulării societății întemeiate pe clase. Aici se observă caracterul fundamental ambiguu al „teoriei" marxiste. Pe de o parte, ea obiectivează fiecare conștiință într-o funcție a procesului

social, pe de altă parte, **vrea să** determine eliberarea conştiinţei de mistificare. Dacă **marxismul este** înţeles ca o teorie a eliberării, atunci accentul cade pe **caracterul** său emancipator, de edificare a unei conştiinţe proletare. **Această** privire vizează acea autoeducată „subiectivitate" a ultimei (chipurile) clase oprimate. În caz că se eliberează din ignoranţă, ea creează premisa emancipării reale (de exploatarea în muncă) a tuturor. Într-o dialectică ideală, autoeliberarea slugii ar trebui să conducă la eliberarea stăpînului de constrîngerile stăpînirii. Cine ar vrea să-l privească pe Marx drept un „umanist", va scoate în evidenţă acest aspect. Esenţa acestuia este antropologia muncii. Muncitorul se va cîştiga „sieşi" pe sine abia atunci cînd se va putea bucura de produsele realizate prin cheltuiala propriei sale energii şi cînd nu va mai avea de dat plusvaloarea conducătorilor. În acest model de gîndire, emanciparea apare drept luare în posesie de către subiectul producător a produselor sale. (Firește, am vrea să ştim ce este cu adevărat idealismul, dacă acest lucru n-ar fi un gînd idealist.)

În acelaşi timp, dintr-un alt punct de vedere, critica marxistă trădează o tentativă „antiumanistă", „realistă". Accentul său nu cade asupra dialecticii eliberării, ci asupra mecanismelor mistificării universale. Dacă falsitatea fiecărei conştiinţe corespunde poziţiei **sale** în procesul de producţie şi de dominare, înseamnă **că ea va rămîne** închisă în această stare atîta vreme cît procesul este în derulare. Iar faptul că el este în plină derulare marxismul o spune la tot pasul. Astfel, îşi face efectul funcţionalismul latent al teoriei marxiste. Pentru el, nu există pînă astăzi o formulă mai precisă decît celebra expresie a „conştiinţei necesar false". Acest punct de vedere obiectivează falsa conştiinţă şi o plasează în cadrul sistemului orbirilor obiective. Falsitatea este o funcţie a procesului.

Aici cinismul marxist de sistem atinge discret funcţionalismul burghez, doar că semnele sînt schimbate. Pentru că acesta din urmă vede ca garantată funcţionarea sistemelor sociale practice numai dacă unele norme, poziţii şi reprezentări finaliste fundamentale ale membrilor sistemului sînt preluate şi urmate într-o identificare oarbă; este în însuşi interesul sistemului ca aceste identificări să fie interpretate elastic, ba uneori chiar să fie revizuite de către devianţii izolaţi, pentru ca sistemul să nu îşi piardă, datorită unei prea mari rigidităţi, capacitatea de adaptare la situaţii noi. Pînă acum, puţină nevoie de ironie şi un mic grad de revoluţionarism ar fi întru totul necesare fiecărui sistem în dezvoltare. Firește, funcţionalismul nu ia în discuţie numai dreptul de emancipare al conştiinţei omeneşti, ci, mult mai mult, el tăgăduieşte sensul unei asemenea emancipări de la norme şi constrîngeri: căci ea nu duce nicăieri, adică într-un individualism gol, într-un haos anomic şi într-o diluare structurală

a societăților. Că aici există un adevăr o dovedesc cît se poate de limpede sistemele socialiste ale blocului răsăritean. Ele aduc dovada funcționalistă în munca socială: că existența socială „organizată" nu poate fi concepută decît învăluită în funcționalele minciuni finaliste. În politica culturală și în dresura etică a muncii și a militarismului din țările socialiste, cinismul funcționalist al învățăturii ideologice marxiste a ieșit înspăimîntător la iveală. Acolo vegetează, la nivel de barbarie, ideea eliberatoare despre niște Lumini existențiale și reflexive; nu este de mirare că rezistența luministă care se numește, oarecum nefericit, „disidență" se articulează ca opoziție *religioasă*. În socialism se practică la modul oficial blocajul reflexiv individual, unul la care conservatorii și neoconservatorii Occidentului visează de mult. Ei pun în practică, cu o uimitoare radicalitate, instructajul valoric; elementul de deviere minimală este și el între timp planificat oficial, de vreme ce există *jeans* produși de industria socialistă și festival de jazz la Dresda. Din punct de vedere structural, dictaturile răsăritene de partid constituie paradisuri ale conservatorismului occidental. Nu degeaba conservatorul Arnold Gehlen a plătit Uniunii Sovietice tribut de admirație, gest care se lasă comparat cu cel al lui Adolf Hitler, nutrind și el un tacit respect față de aparatul Bisericii catolice.

Funcționalismul marxist rămîne surprinzător de orb în fața propriului său rafinament. Modernizînd înșelăciunea, în momentele de adevăr ale învățăturii sale, el se folosește de noi modalități de imobilizare ideologică. Modernizarea minciunii se fundamentează pe un rafinament schizoid; se minte, în timp ce se spune adevărul. Se exersează o scindare a conștiinței pînă cînd va părea normal ca socialismul, inițial un logos al speranței, să devină un zid ideologic în spatele căruia dispar speranțele și perspectivele.

Numai în critica ideologică marxistă se lasă observată cu anticipație urma rafinamentului cinic de mai tîrziu. Dacă ideologie înseamnă într-adevăr „conștiință necesar falsă" și, fără ironie spus, nu ar fi altceva decît mistificarea potrivită în mintea potrivită, atunci se pune întrebarea cum vrea criticul să se sustragă acestui cerc diabolic al înșelăciunii? Oare trecînd de partea înșelătorilor? Critica dialectică se privește pe sine ca o lumină unică în noaptea „adevăratelor falsități". Totuși, ea cere astfel unei gîndiri prolifice mai mult decît aceasta poate oferi. Descoperirea muncii și logica producției, pe cît sînt de fundamentale, nu oferă o soluție universală pentru toate întrebările existenței, conștiinței, adevărului și cunoașterii. De aceea, critica „burgheză" (adversă) a avut de obicei o partidă ușoară cu marxismul, lovindu-l în punctul său cel mai nevralgic: nivelul involuat al teoriei sale a științei și cunoașterii.

V. Critica aparenței morale

Rădăcinile Luminilor morale se întind pînă în zorii istoriei și asta din motive bine întemeiate. Căci în întrebarea despre morală se decide cea mai profundă întrebare a Luminilor: cea cu privire la „o viață mai bună". Că omul nu este cu adevărat ceea ce pretinde că este, constituie un motiv străvechi al gîndirii moral-critice. Iisus a oferit modelul în atacul său împotriva celor răuvoitori: „Cum vei zice fratelui tău: Lasă să scot paiul din ochiul tău și iată bîrna este în ochiul tău? Fățarnice..." (*Matei* 7.1-5).

Pînă și critica din Noul Testament ia în considerare o dedublare „rafinată": lupi în blană de oaie, moraliști cu bîrne în ochi, fariseism. Încă din primul moment, această critică a moralei acționează metamoral, aici, psihologic. Ea ia serios în considerație faptul că aparența morală „exterioară" induce în eroare. O privire mai apropiată ar arăta cum moralistul-fariseu nu slujește în realitate Legea, ci maschează propria fărădelege, exersîndu-și critica asupra altora. *Matei* 7.4 conține psihanaliza *in nuce*. Ceea ce mă deranjează la alții **sînt eu.** Totuși, atîta timp cît eu nu mă văd pe mine, nu voi **recunoaște** proiecțiile mele ca reflecții exterioare ale propriei mele **bîrne, ci drept** stricăciune a lumii. Da, „ponderea de real a proiecțiilor", **cum ar** spune astăzi psihanaliștii, nu trebuie să mă intereseze în primul rînd. Oricît de stricată ar fi lumea în realitate, pe mine trebuie să mă intereseze, înainte de toate, numai propriile mele greșeli. Ceea ce ne învață Iisus este o reflecție de sine revoluționară: să începi cu tine însuți și apoi, dacă într-adevăr e cazul, să fie „luminați" și alții, să o faci cu ajutorul propriului tău exemplu. Firește că, într-o ordine normală a lumii, lucrurile se derulează cu totul altfel. Mînuitorii legilor încep cu ceilalți, și nu se știe dacă ajung și la ei înșiși. Ei se referă la legi și orînduiri care vor să treacă drept absolute. Totuși, lupii în blană de oaie percep aceste legi și orînduiri mai mult din afară sau de sus; numai ei au voie să cunoască ambivalența lucrurilor; numai ei, pentru că sînt creatori de legi, simt suflul de libertate deasupra celor stabilite. Adevăratele oi sînt constrînse în lumea lui sau-sau. Căci cu reflexivitate și cu ironii la adresa orînduirii „nu se poate face nici un fel de stat". Statele sînt întotdeauna *și* aparate ale constrîngerii, ce nu pot funcționa dacă oile încep să spună Eu, iar supușii se distanțează de convenții. Imediat ce „acei de jos" dobîndesc știința ambivalenței, lucrurile nu mai merg cum trebuie: Lumini *vesus* automatisme ale supunerii și ale muncii.

Etica reflecției creștine – reîntoarcerea la sine și poruncile – conține material politic inflamabil. Dat fiind că „libertatea unui creștin"

suspendă orice crez naiv, cooperările creştine şi coexistenţa creştină nu mai sînt posibile pe baza statalităţii (*civitas*), adică sub forma unei comunităţi coercitive, ci numai pe baza socialităţii (*communitas, societas*: comunism, socialism). Statul adevărat are nevoie de subiecţi orbi, pe cînd societatea se poate înţelege pe sine numai sub formă de comună a unor individualităţi active. Acest lucru determină înrudirea profundă dintre creştinism şi comunism, de care aminteşte anarhismul secolului al XIX-lea şi începutului de secol XX; pentru că regulile după care se ordonează viaţa comunei anarhiste sînt angajamentele individuale libere, şi nu legi eteronome şi dispuse ierarhic. Comuna visează la o permanentă înnoire a legii prin consimţămînt.

Ideea originară de Biserică ascunde în sine încă ceva din acest model comunitar. Bineînţeles, acesta decade rapid într-o tranziţie către Biserica organizată; mai tîrziu, el va supravieţui, înjumătăţit şi rupt de lume, în marile ordine. Însă Biserica oficială ajunge tot mai des să se asemene cu o parodie a statului şi se transformă într-un aparat coercitiv de proporţii impresionante. Această schizofrenizare a fost raţionalizată pentru totdeauna de teologul Augustin, în învăţătura sa despre cele „două împărăţii", împărăţia lui Dumnezeu şi împărăţia pămîntenilor, învăţătură în care credea cu tărie şi călugărul augustin Luther. Faptul că Augustin foloseşte acolo termenul de *civitas* pentru o comunitate religioasă semnalează o corupţie politică. Pare curios – şi totuşi explicabil – că abia în mişcările democratice moderne reapare, în jocul politic, un gînd de sorginte creştină veche. Democraţiile occidentale sînt, în esenţă, parodii permanente ale anarhismului religios, stranii structuri mixte, formate din aparate coercitive şi orînduiri ale libertăţii, în care funcţionează regula: un eu aparent pentru fiecare.

Tot de aici îşi trage rădăcinile în lumea modernă şi ironia catolică, deoarece catolicismul iese în evidenţă – cu învăţătura şi organizarea sa absolutistă – ca o insulă arhaică într-o ordine socială liberală. El se dovedeşte *antilumesc* doar în sensul că îşi menţine sus şi tare legătura perversă cu puterile centrale ale statului. Cum s-a întîmplat în cazul Imperiului roman, al feudalismului nord-european sau în cazul absolutismului secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea. Aşa se face că puterile centrale de astăzi – care oricum au învăţat ceva din jocul liberal – se simt puţin fistîcite în relaţia lor cu autoritarul Vatican. Abia fascismul lui Mussolini a ştiut să tragă după sine catolicismul în oribila modernitate a concordatelor.

Această paranteză este probabil folositoare pentru a înţelege punctul de pornire al criticii morale de mai tîrziu. De-a lungul istoriei sale, creştinismul îşi retractează structura morală, autoreflexivitatea transpusă în convenţii. Într-un cuvînt, se transformă într-o organizaţie coercitivă convenţională. Astfel, el decade din postura liberă de

meta-etică – ce se lasă orientată de o privire limpede asupra realității *și* de o iubire rațională – înapoi în postura unilaterală a lui tu-trebuie. Orientat inițial împotriva fariseismului, creștinismul devine, prin succesul său politic, cea mai fățarnică ideologie care a existat vreodată pe acest pămînt.

În Europa, aceste lucruri au ajuns să fie cunoscute, la modul general, cam din perioada Evului Mediu tîrziu. De atunci se face distincția dintre lupii în blană de oaie creștină, oile propriu-zise și excepțiile care, în ciuda creștinismului, au dus mai departe șansa creștină. În privința acestei scindări a moralei, o bună parte a poporului nu s-a lăsat amăgită, și asta încă înainte de sfîrșitul Evului Mediu – adică de cînd există documente scrise, care să înregistreze vocea populară și realismul său. Fruntașii clerului, prelații iubitori de război, cardinalii cinici și papii corupți sînt tipuri consacrate ale realismului popular; nici o critică „teoretică" nu a vrut să acorde o importanță majoră acestei predispoziții satirice. Demascarea clericilor rămîne o treabă a catolicismului, așa cum rîsul aparține satirei. Hohotele de rîs anticipă întreaga teorie.

Și totuși critica morală nu a progresat pe calea rîsului, fapt ce ține de rolul gîndirii protestante în cadrul renovării moralismului. Catolicismul se poate mulțumi în cele din urmă cu o satiră clericală. Protestantismul însă trebuie să ducă critica morală pînă la demascarea laicului, a creștinului de suprafață. Pînă și mișcarea luministă franceză și-a orientat satira morală împotriva actorilor spectacolului catolic, călugărițele, preoții, fecioarele prea pioase și preasfinții prelați. Chiar și atacurile lui Henrich Heine se potrivesc catolicismului și pot rămîne satirice. Dar toate acestea sînt floare la ureche în comparație cu critica privind morala laică interiorizată a protestantismului. Ce blînde sînt mușcătoarele glume ale lui Diderot în comparație cu cele ale fiului de preot luteran Friedrich Nietzsche! Există o limpede diferență de grad, dar și de sănătate între luminile romano-catolice și cele protestanto-germanice. Căci complicațiile speciale ale existenței religioase rămîn, în catolicism, rezervate în ultimul rînd clerului. În țările protestante, critica morală duce cu necesitate la demascarea întregii societăți și a claselor sale. În asemenea țări, în special în Germania de Nord și în America, emanciparea luministă morală nu poate fi concepută în afara unor componente social-masochiste. (A doua sursă de inspirație a acestora o reprezintă evreimea emancipată – Marx, Heine, Freud, Adorno etc. –, la a cărei precară asimilare în societatea burgheză, așa cum a arătat atît de relevant Hannah Arendt, s-a asociat o anume privire de outsider, predispusă criticii.)

Simplicitas (Adevărata modestie) îl învinge pe *Fraus* (Neadevărul), Catedrala din Strasbourg, fereastra 45, vitraliul 7.

Critica morală urmăreşte, în esenţă, trei strategii: dezvăluirea unei sistem alternativ de reguli (morală dublă); inversiunea dintre a fi şi a părea; reducerea la un motiv iniţial realist.

Dezvăluirea *sistemului alternativ* de reguli reprezintă demersul cel mai sigur, căci existenţa sa atrage atenţia prin simpla observaţie. Iisus zice: „Îi veţi recunoaşte după fructele lor" Decisivă este confirmarea în viaţă. Luminile nu fac altceva decît să-i spioneze pe prezumtivii lupi în garderoba în care îşi îmbracă sau dezbracă blana de oaie. Nu trebuie să faci altceva decît să te aşezi tu însuţi în spatele unei draperii sau să te bagi sub pat şi să tragi cu ochiul la ceea ce se întîmplă cînd lupii sînt doar între ei. Aici demascarea sexualităţii are o valoare ieşită din comun: călugărul care trebuie să se ascundă în comoda din dormitor de teama bărbatului sosit acasă; vajnicul tată de familie care dispare, într-o stradă întunecată, printr-o poartă

deasupra căreia arde un felinar roşu; primul-ministru care-şi uită ochelarii în bordel. „Poţi culege oare struguri dintre spini sau smochine din scaieţi?" Această „literatură *in flagranti*" ar putea purta titlul uneia dintre cele mai cunoscute cărţi „pornografice" ale secolului al XVIII-lea: *Draperia fluturîndă* a lui Mirabeau. Pe parcursul acesteia însă critica nu renunţă încă la o abordare senzuală şi satirică.

Însăşi dubla înrădăcinare a moralei trece, în această perspectivă, pentru multă vreme, drept un fapt moral, un scandal. Abia o frivolitate cinică a putut merge atît de departe încît să nu facă altceva decît să ridice din umeri şi să o accepte, cu luciditate, ca pe o simplă realitate. Ştiinţa mondenă recunoaşte lumea morală drept un compus din două lumi; în aceasta trebuie să existe, în acelaşi timp, o imagine a lumii pentru oamenii practici, care trebuie să fie suficient de puternici încît să-şi murdărească mîinile cu practica politică, fără însă a se murdări pe sine – dar şi dacă se murdăresc, ce contează! O a doua imagine a lumii se adresează tinerilor, imbecililor, femeilor şi sufletelor frumoase cărora „curăţenia" li se potriveşte cel mai bine. Am putea numi acest fenomen diviziunea muncii sufletelor sau oribilitatea lumii; ştiinţa mondenă ştie să trateze cu ambele.

În cazul *inversiunii dintre a fi şi a părea*, critica desparte în primul rînd faţada de interior, pentru a o ataca astfel ca pură exterioritate. Principalele puncte de atac le vor constitui locurile sensibile (atît în bine, cît şi în rău) ale moralei creştine: etica de compasiune şi altruismul (porunca de a-ţi iubi aproapele). Aici, din nou, Luminile vor să depăşească prin suspiciune înşelătoria; ele chiar tăgăduiesc, nu fără temei, posibilitatea perfectei înşelăciuni în demersul oricărui contemporan: „se minte cu gura, dar cu botul pe care îl faci se spune totuşi adevărul" (Nietzsche, *Werke in zwei Bäden*, München, 1978, II, 73). „Interiorul" nu rămîne niciodată ascuns. „Psihologul" (în sens nietzschean) vede întrezărindu-se în mila arătată altora oglindirea milei de sine şi a resentimentului; în orice altruism transpare un egoism. Mulţumită acestor constatări, psihologia epocii curteneşti este superioară gîndirii burgheze. De pe poziţii virtuoase, însuşi La Rochefoucauld avea să scoată la iveală jocul dragostei de sine (*amour-propre*) în toate înfăţişările sale sociale şi morale. De aici, critica lui Nietzsche împotriva creştinismului putea porni mai departe pentru a atinge stadiul de puritate, adică de totală nuditate. Cu cît mai găunoasă se prezenta minciuna altruismului în societatea capitalistă, asimilînd tot mai mult dorinţa de profit şi utilitarismul, pe atît mai clară devine concepţia critică naturalistă că fiecare îşi este propriul aproape. Dar Schiller spune: omul bun se gîndeşte la sine însuşi abia la urmă (*Wilhelm Tell*). Însă Nietzsche aude în idealismul lui Schiller zăngănitul de tinichea; el va vorbi fără milă

de „trompeta morală de la Säckingen" Naturalistul pretinde că ştie că orice om, bun sau rău, se gîndeşte în primul şi în ultimul rînd la sine. Da, orice tentativă de a te gîndi „întîi" la alţii rămîne sortită eşecului, deoarece gîndirea nu îşi poate părăsi centrarea pe sine. A tăgădui această primară dragoste de sine ar însemna să inversezi relaţiile. Această străveche înşelăciune, această fundamentală schimbare de roluri Nietzsche a imputat-o creştinismului cu o impresionantă incisivitate. Morala burgheză vrea să menţină o aparenţă altruistă, în timp ce întreaga gîndire burgheză nu mai lucrează decît în termenii unui egocentrism economic şi teoretic.

Falsitas. Ferd. Dietz, schiţă de statuie
pentru parcul castelului Seehof din Bamberg.

Critica lui Nietzsche reacţionează – făcînd abstracţie de cunoscuta sa „intoxicare cu Dumnezeu" – la atmosfera morală a sfîrşitului de secol al XIX-lea, cînd, sub veşmîntul idealismului şi al creştinismului autentic, imperialismele internaţionale se pregăteau să supună restul lumii. Războiul mondial (1914-1918) fusese dorit pe ascuns de nenumăraţi contemporani, care vedeau în el o „baie morală purificatoare". Minciunile înălţătoare ale imperialismului creştin deveniseră

prea sufocante[1]. Rezonanța cîștigată de Nietzsche în rîndul imperialiștilor și-a avut baza morală în cinismul autodizolvării morale; abia acesta face posibilă continuitatea dintre o filosofie subtilă și o politică brutală. Fuga înspre mărturisirea credinței este caracteristică mișcărilor conștiinței moderne, care încearcă să înlăture ambiguitățile moralelor. Ea este cea care pune, pe un front mai amplu, conștiința morală față în față cu cinismul.

Cea de-a treia strategie închide demascarea prin *descoperirea unui motiv inițial*. Moraliștii francezi au descoperit dragostea de sine (*amour-propre*), Nietzsche, *voința de putere*. Dacă marxismul ar putea vorbi în termeni psihologici, lucru pe care însă, conform logicii sale, nu-l poate face, atunci ar considera și ar numi *goana după profit* un motiv inițial; însă argumentația sa este apsihologică; goana după profit cade, în ultimă instanță, în spatele „măștii caracteriale", așa încît capitalistul, ca individ, poate fi oricît de zgîrcit sau dezinteresat vrea. Psihanaliza – crescută în climatul lui Nietzsche și al neoromantismului – ajunge la motive ultime care nu au absolut nimic de-a face cu altruismul și idealismul. De mare importanță în cadrul acestora este momentul dialectic al teoriei pulsiunilor, care lucrează cu dubla natură a acestora: *pulsiunea eului* și *pulsiunea sexuală*, într-o concepție mai tîrzie: pulsiunea vieții și pulsiunea morții.

Demascarea moralei devine interesantă atunci cînd ea nu este exersată de la o persoană privată la alta (sau ca o confesiune în contextul relației de spovedire). Începînd cu secolul al XVIII-lea, reprezentanții Luminilor s-au dedicat, ca partizani ai „adevăratei morale" – orice ar fi însemnat aceasta –, studiului *moralei stăpînilor*. Abia aici critica morală își arată colții politici. O întreagă literatură antitiranică și demascatoare, preocupată de corupția nobilimii, ne-a rămas mărturie. *Hoții* (*Räuber*) lui Schiller și *Emilia Galotti* a lui Lessing sînt doar cele mai cunoscute produse de acest tip.

Moralismul burghez bazat pe bună-cuviință transformă imoralismul rafinat al aristocrației într-un cap de acuzare politic. În această direcție, literatura de moravuri burgheză exersează deja o critică a cinismului; ea descrie o constituție a conștiințelor, în care imoralitatea este reflexivă. Cu toate acestea, gîndirea burgheză tratează încă cu multă naivitate așezarea puterii politice pe fundamentul unor concepte morale. Ea nu prevede că, ajunsă într-o bună zi la putere, se va găsi în aceeași ambivalență. Pentru ea constituie încă un secret faptul că de la campania morală pînă la fățărnicia cu morgă nu este

1. În ce relație s-ar putea afla cinismul serios contemporan al politicii de pace și înarmare cu un posibil al treilea război mondial va fi arătat în cadrul celei de-a cincea meditații preliminare.

decît un foarte mic pas. Zadarnic avea Heinrich Heine să combată **moralismul mărginit al** luminilor îmburghezite. Publicul german nu-i **putea urma protestul** satiric (şi cinic, în sensul grecesc al cuvîntului).

Aparţine ciudăţeniilor Luminilor germane faptul că, sub influenţa **protestantismului** mic-burghez, vocea lor a devenit rareori impertinentă. **Acolo unde nu se** autosesiza opinia publică, se găseau suficiente **tribunale care să** exercite cenzura. Abia în secolul XX impertinenţa (premisele social-psihologice ale unor Lumini ofensive, care nu întreabă înainte autorităţile dacă sînt sau nu binevenite) a devenit dominantă în nişele subculturale ale cabaretului şi boemei. Înfrăţirea sa cu puterea centrală a opoziţiei sociale, mişcarea muncitorească, a eşuat lamentabil, căci aceasta împrumutase o formă a criticii morale politice îndreptată împotriva stăpînirii şi care părea să semene cu o interpretare greşită a moralei de atac a burgheziei.

Mişcarea muncitorească nu s-a cercetat aproape niciodată pe sine în termeni de critică morală. Mai întîi pentru că revendicările sale se dovedeau atît de plauzibile, încît nu puteau trezi decît interesul reacţiunii politice de a căuta ceva în spatele lor. Teritoriul moral de o mare complexitate al invidiei şi resentimentului social fusese discutat în realitate mai degrabă în termenii unei gîndiri de inspiraţie antisocialistă, de la Nietzsche la Schoeck. Totuşi, o dată cu succesul (relativ) istoric al mişcării muncitoreşti, lipsa ei originară de suspiciuni s-a contopit cu acesta. Ea a pătruns, încă de multă vreme, pe teritoriul ambivalenţelor. Dar, fie ca „parteneri sociali" în Occident, **fie ca** putere de stat în Orient, în propriile rînduri, ea nu vrea să ia **cunoştinţă** de altceva decît de pura „voinţă de putere" politică, ceea ce întemeiază slăbiciunea ei morală. Marxismul a denunţat cu toată puterea impulsurile lui Nietzsche şi ale psihologiei abisale, şi fiecare întîlnire personală cu cineva aparţinînd sferei de influenţă estice trădează ciudata stare mentală pre-psihologică în care aceştia sînt ţinuţi, de parcă scriitori precum Dostoievski sau Tolstoi n-ar fi reprezentat cele mai autorizate voci ale psihologiei ruse moderne. Statul autoritarist presupune subiecte oarbe; el face tot ce poate pentru a împiedica manifestarea unor forţe reflexive activate de multă vreme.

VI. Critica transparenţei

Sub acest titlu vom trata *descoperirea inconştientului* – care, după cum urmează să arătăm, este o consecinţă necesară a procesului de emancipare luministă din ultimii ani. Să-l sărbătoreşti pe Sigmund Freud ca „descoperitor al inconştientului" constituie un gest rupt din

mitologia reacţionară a secolului XX[1] Legenda freudiană nu numai că falsifică adevărul istoric, ci, mai mult, acuză Luminile de o absurdă, inexplicabilă asimetrie a lucrării sale, precum şi de o întîrziere a cercetării inconştientului. Cum ar fi putut oare Luminile să cerceteze critic şi empiric conştiinţa, fără să se ciocnească de „cealaltă parte" a ei?

Adevărata descoperire a inconştientului, ba chiar mai mult, începutul unei abordări sistematice a problemei coincide, aş vrea să spun, firesţe, cu epoca clasică a Luminilor. Din descrierile lui Henry F. Ellenberger, istoria întîlnirilor metodic supravegheate cu inconştientul începe în ultima treime a secolului al XVIII-lea. Pe atunci, în mijlocul unei atmosfere încărcate de obscurantism (Cagliostro şi alţii), se puneau bazele experimentării sistematice a terapiei prin sugestie, care îşi făcea debutul *practic* cu aşa-numitul „magnetism animal" al lui Franz Anton Mesmer – chiar dacă *teoria* „fluidelor" a lui Mesmer despre lumea de aici şi cea de dincolo nu s-a bucurat de credibilitate. Adevărata dată de naştere a psihologiei abisale a Luminilor este anul 1784, la trei ani după apariţia *Criticii raţiunii pure*, cînd un aristocrat francez descoperă aşa-numitul fenomen al somnului magnetic, căruia, în secolul al XIX-lea avea să i se dea numele de hipnoză. Marchizul de Puységur, ofiţer de artilerie din Strasbourg şi clev al lui Mesmer, posesorul unei mari proprietăţi funciare în zona Buzancy din Soisson, în cadrul unei acţiuni medicale filantropice în folosul ţăranilor de pe moşia sa, a fost martorul unei manifestări pînă atunci necunoscute, asemănătoare somnambulismului, de unde şi numele de „somnambulism artificial". Era vorba despre o stare de profundă absenţă în care, paradoxal, pacienţii dovedeau o clarviziune şi o putere de exprimare neobişnuite, depăşind cu mult ceea ce respectivele persoane puteau să facă în starea de trezie. Foarte importantă aici era descoperirea că persoanele hipnotizate se dovedeau a fi „proprii lor medici", că erau în stare să numească cu claritate şi cu o foarte bună orientare factorii ce cauzau boala, despre care, într-o stare normală, n-ar fi putut să spună nici un cuvînt. Descopereau în ei înşişi „secrete patogene", numeau rădăcinile ascunse ale suferinţei lor, făceau propuneri de tratament şi, în plus, dovedeau nu arareori trăsături de caracter ce nu se regăseau în „personalitatea de suprafaţă"

Acest procedeu avea însă un dezavantaj major, care a determinat Luminile de mai tîrziu să facă totul pentru a şterge din memorie „episodul" vechi de o sută de ani: pacienţii uitau tot ce li se întîmpla. Ca urmare a aşa-numitei – mai tîrziu – „amnezii posthipnotice", subiecţii se aflau întru totul la îndemîna magnetizatorului, care era

1. **În al şaselea cinism** cardinal îl voi descrie pe Freud ca protagonist al unei **teorii cinice antice. De asemenea**, şi în al **treilea** cinism cardinal (vol. II).

şi primul profitor al excursiilor lor în inconştient. Ei trebuiau să se supună, chiar şi în absenţă, ordinului curativ al magnetizatorului. El îşi transpunea cunoaşterea problematicii pacientului, dobîndită în cadrul şedinţelor, în prescripţii hipnotice; acestea trebuiau să acţioneze în inconştient spre binele pacientului. Despre asemenea procedee, bazate în exclusivitate pe autoritate şi încredere, Luminile de mai tîrziu, e lesne de înţeles, n-au vrut să mai ştie nimic. Din punct de vedere psihologic, emanciparea în spiritul Luminilor constituie totodată şi un progres pe calea exerciţiului neîncrederii, avînd ca destinaţie edificarea unui eu conceput pe autoafirmare şi control al realităţii. Metodologia lui Freud se rezumă într-o mare măsură la încercarea de a evita hipnoza şi, totuşi, de a ţine deschis drumul spre inconştient. Trebuie însă atent cumpănit dacă, în tactica lui Freud, nu se face simţit un rafinament născut din suspiciune: aparent naiv, el reflectează asupra „descendenţilor" şi „reprezentanţilor" unui inconştient privit de obicei ca spaţiu închis. Dacă această închidere nu reprezintă în acelaşi timp şi un efect al metodei suspiciunii rămîne încă de demonstrat.

Les effets du magnétisme (...) animal (Efectele magnetismului... animal). Pudelul Mesmer induce societăţii pariziene, cu cîini cu tot, crize convulsive. Caricatură despre „mesmeromanie", aprox. 1780-1785.

Puységur ştia deja că, în cazul său, ca şi în cazul lui Mesmer, adevăratul agent al vindecărilor hipnotice îl constituia personalitatea sa (mai exact, comunicarea intimă dintre el şi pacientul său). Acest „raport" (transferul, într-o terminologie mai nouă) a mediat o practică metodică şi plină de succes în psihologia abisală. Cel puţin pînă la mijlocul secolului al XIX-lea, ea a fost în permanenţă perfecţionată şi exersată în faţa unui public ce o recepţiona fără suspiciuni.

Schopenhauer însuşi afirma că această descoperire constituia probabil cel mai important pas înainte din întreaga istorie a spiritului omenesc, chiar dacă punea raţiunea mai curînd în faţa enigmelor decît în faţa rezolvării lor. În realitate, aici avea loc impunerea unei psihologii abisale secularizate, care-şi putea elibera cunoaşterea de ştiinţa tradiţională, religioasă şi pastorală a sufletului (competenţa sa se confirma în urma unui demers de accedere la inconştient ieşit din sfera sacrului). Descoperirea inconştientului pătrunde parţial în acea zonă a cunoaşterii în care intuiţiile vechii ezoterici se întrepătrund cu structurile ştiinţei moderne specifice, construită principial antiintuitiv (bineînţeles că ambele trebuiau, în cele din urmă, să descopere legătura cu „experienţa nemijlocită").

Din cele de mai sus tragem următoarele concluzii: începînd cel puţin cu ultima parte a secolului al XVIII-lea, iluzia transparenţei interioare în conştiinţa de sine a omului începe să fie sistematic pusă în paranteze. Manifestările somnambulice au oferit dovezi provocatoare credinţei conform căreia conştiinţa nu ştie totul despre sine. În luciditatea magnetică vorbeşte o zonă a cunoaşterii care rămîne inaccesibilă conştiinţei de suprafaţă. Vechea „psihologie raţională" nu putea, cu teoria sa despre facultatea de memorare, să facă faţă acestor provocări. În procesul de emancipare luministă, oamenii se încîlcesc tot mai adînc în evidenta enigmă a faptului că „mai există şi altceva", care se comportă ca un fel de spiriduş interior, sustrăgînd-se în permanenţă unei abordări directe. Dacă îl priveşti fix, dispare. Stă la un pas în spatele conştiinţei, ca o umbră sau ca un dublu, dar fără să accepte invitaţia de a se confrunta cu ea. Însă o urmează fără încetare, fără să îşi spună numele. Totuşi efectele sale sînt vizibile şi creează misterul ce-l înconjoară şi consecutiva frică de nebunie – două teme care nu aparţin în exclusivitate patrimoniului romantismului.

Hipnoza a servit primei psihologii abisale adevărte drept cale regală spre inconştient. În faţa acestor fenomene, Luminile secolului al XIX-lea au comis o mare stîngăcie. Ele au înţeles greşit interesul viu al cercurilor reacţionare aristocratice şi religioase în faţa fenomenelor inconştiente, considerîndu-le nimic altceva decît un hocus-pocus antiluminist. Într-adevăr, mesmerismul şi hipnoza s-au scufundat curînd în subterana spirituală, supravieţuind, în unele cazuri, în bîlciuri şi spectacole de varietăţi, unde şarlatania e la ea acasă. Luminilor le lipsea însă luciditatea de a înţelege că un lucru trebuie să aibă o valoare de vreme ce antiluminiştii se interesează cu atîta insistenţă de el. Într-adevăr, spiritismul religios tîrziu, precum şi ocultismul de iarmaroc reprezentau un antiluminism în acţiune – dar nu pentru că întunecau miezul realist al lucrurilor, şi făceau

saltul dinspre memoria la structura inconştientă, de la trăirea conştientă la inconştientul „gramatică a sentimentelor"

Fracţiunea burgheză-pozitivistă a Luminilor era inoportunată încă mai demult de dimensiunile subversive ale noii categorii ale inconştientului. O dată cu el, motivul autodefinirii pătrunde în civilizaţie pe o cale care nu va conveni deloc celor ce se recomandau a fi reprezentanţii civilizaţiei. Dacă, în cazul fiecărui eu, există un inconştient care îl subminează, înseamnă că au trecut vremurile autodeterminării conştiinţei, care se putea cunoaşte pe sine şi se putea preţui pentru asta. „Inconştientul" avea să afecteze narcisismul cultural al tuturor claselor sociale. În acelaşi timp, descoperirea sa invalidează fundamentele filosofiei conştiinţei de pînă atunci. De acum înainte, cuvîntul „naivitate" dobîndeşte o nouă semnificaţie, mult mai de adîncime – pentru că acum abisul asupra căruia plutea conştiinţa era mult mai la vedere.

O intuiţie asemănătoare cu cele de mai sus trebuie să fi avut şi Freud cu mult citatul său aforism despre cele „trei îmbolnăviri" pe care sentimentul de sine al omului trebuie să le asimileze, ca urmare a noilor descoperiri ştiinţifice: revoluţia copernicană, care i-a contestat pămîntului poziţia centrală din univers; teoria darwinistă a originii speciilor, care l-a inclus pe om în lanţul speciilor de animale şi i-a atribuit problematizanta înrudire cu primatele; şi, în ultimul rînd, psihanaliza, care a dat întru totul la o parte opinia naivă cum că eul, beneficiind de o nemijlocită apropiere, s-ar cunoaşte cel mai bine pe sine. De acum înainte avea să treacă drept regulă ideea că fiecare îşi este sieşi cea mai îndepărtată fiinţă. În spatele oricărui act raţional, în spatele oricărui fapt de conştiinţă se aşterne un spaţiu întins de iraţionalitate şi programări inconştiente ce se ameştecă, întru totul înşelător, în vorbirea şi comportamentul conştiente. De o enormă ironie este conceptul freudian de „raţionalizare": sub semnul lui *ratio* sînt aşezate acele reglări de sens şi acele pseudo-argumentaţii prin care conştiinţa îşi spoieşte autoamăgirea. Factorul raţional nu pare altceva decît capacul care maschează o iraţionalitate privată şi colectivă.

Ceea ce urmează în ştiinţă, mai cu seamă reorientarea cercetării psihologice abisale, de la începuturile sale hipnotice la interpretarea viselor şi mai tîrziu la ramificarea şcolilor psihologice, trece drept bine cunoscut. Freud a desemnat visul ca fiind a sa *via regia* către inconştient. Folosindu-se de acesta, el şi-a dezvoltat celebra „tehnică de citire", care avea să se verifice ulterior în multe alte manifestări omeneşti, fie ele simptome nevrotice, disfuncţii sexuale sau creaţii artistice. Pînă şi manifestări precum umorul şi glumele, alegerea partenerului sau incidentele se ordonează acum, graţie inconştientului, într-un sistem de relaţii. Extinderea acestor interpretări

dinamice de la psihopatologie înspre fenomenele culturale de zi cu zi dovedește întreaga rază de acțiune a criticii. Transparența afișată trebuie să suporte ideea că în spatele tuturor posibilelor fapte de conștiință pot fi descoperite reguli de acțiune dinamice inconștiente, care le condiționează apariția. Idealismul burghez (și cel proletar) a luat cu amărăciune notă de faptul că psihanaliza intenționa să se exerseze și asupra sufletului artistului și a operei de artă. Presupunerea că, chipurile, în lirica lui Goethe s-ar putea face simțită psihodinamica unei relații neîncheiate cu mama reprezenta pentru idealism un lucru mai rău decît bolșevismul; în orice lucru care voia să năruie conștiința de fațadă a burgheziei, bolșevicii nu vedeau altceva decît ultimul strigăt al decadenței burgheze.

În spatele acestor lucruri se află o tentativă dezorientată de apărare a transparenței conștiinței, adică a premisei că eul se cunoaște cel mai bine pe sine și că este stăpîn asupra regulilor propriei exprimări raționale. Căci, dacă se acceptă într-o autodefinire existențială realitatea propriului inconșient, atunci, ca urmare a acestei schimbări de perspectivă, nu numai că vor ieși la suprafață refulările sexuale și cicatricele diverselor traumatisme, dar, în procesul reflexiv, „umbrele" interioare se vor alungi tot mai mult. Întreaga relație existențială cu „negativitatea" va fi revizuită și eul negativ se va putea ridica la suprafață cu toată suferința sa, logică, politică și emoțională, cu toate rănile sale, cu toată distructivitatea sa, cu toată oribilitatea sa. Eul trebuie să aibă curajul de a recunoaște că este și acel lucru care, cu nici un chip, nu va crede că este. Cu cît conștiința sa este mai convențională, cu atît mai înrăit va fi refuzul său de a se privi în această oglindă. Astfel că opoziția față de psihologia dinamică provine mai ales din rîndul celor ce cred că prin „analiză" vor pierde ceva. Ei strigă cu toată puterea că „toate aceste lucruri nu le sînt deloc necesare".

Tehnica de citire psihanalitică s-a răspîndit mult în civilizația occidentală mai cu seamă în Statele Unite, unde, într-o formă puternic trivializată, ea reprezintă de decenii un joc social al cărui cîștigător este acela care descoperă în manifestările de zi cu zi ale propriei sale vieți (dar și în viața altora) cele mai multe gînduri ascunse și semnificații latente. Această formă maniacală de analiză a sinelui și a altora, devenită un fel de sport, conduce spre două tipuri de conduită eronată: pe de o parte, la o intelectualizare incurabilă a psihanalizei, care devine, din această cauză, un refugiu al distanței sufletești și al unui raționalism simptomatic, care și-a găsit în ea mijlocul potrivit de a rămîne mereu același în spatele unei noi fațade; pe de altă parte, la o inflație a infantilității, care, prin permanenta sa înlănțuire cu actualitatea, poate cîștiga o putere extrem de rafinată. Nu există nici o garanție că „dialectica" lucrează pozitiv și că fiecare regresie este compensată de o progresie corespunzătoare.

Nevroticul citadin al lui Woody Allen pare încă a fi un caz fericit. Cu **siguranță psihanaliza** nu este apriori – după cum **sesiza** răutăcios **Karl Kraus – boala al** cărei leac spune că este; dar poate deveni cu **ușurință, avînd în vedere** că tinde în permanență **să** subestimeze **puterea nevrozei, care** preferă să se privească în oglindă în loc să se **hotărască să se accepte** așa cum i se spune că este.

Bineînțeles, psihanaliza nu întîlnește peste tot indivizi suferinzi, dornici cu orice preț să se vindece. Suferințele lor se întrepătrund cu o extrem de complicată dinamică a autoafirmării. Aceasta cooperează cu dubla semnificație a ideii de întrajutorare, care, în ceea ce o privește, nu poate intra în vigoare decît atunci cînd este cu un picior în suferința pe care încearcă s-o combată. Aici se pornește un joc înșelător al rafinamentelor, de ambele părți ale relației terapeutice. Adeseori nu se mai știe dacă nu cumva peștele însuși este cel care îl agață pe pescar.

Categoria inconștientului – sau, mai corect, a structurii inconștiente – este probabil cea mai notorie figură a gîndirii din științele umane ale secolului nostru. Acest concept reflexiv a reușit cele mai mari victorii în domeniul cercetării principiilor civilizației și ale omului. Fără el, antropologia modernă ar fi tot atît de neînchipuit ca și mitologia structurală, teoriile de gramatică moderne, psihologia comportamentală și teoria biogramei umane. Avînd în vedere mecanismele inconștiente de echilibrare ale culturii umane, precum și cele ale comportamentului social și individual, științele umane deschid calea unui inedit atac reflexiv asupra a tot ce reprezintă, în sfera omenească, „programare din umbră" și nu comportament conștient.

Se împlinește astfel cea mai violentă subminare a reflexivității din istoria cunoașterii de sine omenești, chiar dacă unii cercetători înclină să accentueze regularitățile și comprehensibilitatea structurilor inconștiente. Fiecare proces de conștientizare, fiecare reflecție se sparge ca un val de „stînca inconștientului". Și doar în conștiință se poate clarifica în ce măsură Luminile trebuie să fie o școală a schimbării și în ce loc cercetarea lor dovedește că ele lasă să li se întîmple ceea ce nu poate fi modificat.

Psihologia abisală a Luminilor timpurii din secolul al XVIII-lea, școlile ulterioare de psihologie dinamică și toate celelalte sisteme care folosesc structurile inconștiente pentru a exprima esența umană și-au pus la dispoziție un potențial reflexiv atît de mare, încît va mai dura multă vreme pînă cînd se va putea prezice felul schimbării societății omenești, dacă convietuirea cu aceste forțe de oglindire se va croniciza. Toate aceste discipline și-au construit o rețea metodologică a cunoașterii de sine, cum poate nici măcar marile religii ale lumii nu s-au dovedit în stare s-o facă – cu excepția, poate, a celor mari, meditative, a acelor școli **ale meta-religiozității** care pornesc

de la experienţa de sine şi se apropie astăzi de psihologiile reflexive: zen-budismul, sufismul, tantra, yoga şi altele. Problema care se pune este următoarea: dacă marilor puteri politice, forţelor represive şi de distrugere le va sta în putinţă, atît în ansamblu cît şi în detaliu, să ţină din scurt aceste forţe ale vieţii conştiente, pe jumătate ieşite din amorţeală. Neoconservatorismul a remarcat de mai multă vreme încoace primejdia apropierii capacităţilor represive ale statelor şi ale capitalurilor; el simte că vremea conştiinţelor a sosit. Puterea sa constă în faptul că oamenii resimt în afară frica realistă de război şi criză, „frica de libertate" (Erich Fromm) – frica omului de sine însuşi, de propriile sale posibilităţi. Această frică este cea care îi face să asculte cu obedienţă denunţarea răutăcioasă a „eului meu iubit" (Hans Maier) şi a „realizării de sine" ca egoism (Ioan Paul al II-lea, cu prilejul vizitei sale în Germania, în special în predica sa din Altöttinger).

VII. Critica aparenţei naturale

Fiecare critică ce are ca obiect denunţarea se află într-o relaţie intimă cu acel lucru despre care, undeva în penumbră, „este cu adevărat vorba" Conştiinţa omenească este în permanenţă invitată să se amăgească şi să se mulţumească cu simpla aparenţă. De aceea, pentru experienţa Luminilor, hotărîtoare este întotdeauna cea de-a doua privire, prin faptul că depăşeşte prima impresie. Căci dacă lucrurile ar fi numai ceea ce se vede imediat la ele, atunci orice cercetare şi orice ştiinţă s-ar dovedi de prisos. N-ar fi nimic de căutat, de verificat, de experimentat. Ştiinţa şi Luminile au, faţă de realitate, o atitudine detectivistă. Raportul dintre căutare şi obiectul căutării se radicalizează în special atunci cînd e vorba de fenomene umane şi sociale. Căci tot ceea ce constituie acest obiect reprezintă, de asemenea, într-o oarecare măsură, doar o virtualitate şi o artificialitate. Viaţa omenească se desfăşoară apriori într-o artificialitate naturală şi într-o naturalitate artificială (Plessner). Această idee include în sine marea realizare a reflecţiei culturale luministe. Ea arată că omul, aşa cum este el, trăieşte „nenatural" Ceea ce este natură la el s-a „pierdut", a fost denaturat şi deformat prin civilizaţie. Omul nu se găseşte niciodată în „inima esenţei sale", ci undeva alături de sine, în postura unui celălalt, un altul decît acela care a fost sau ar putea fi „cu adevărat". Aceste convingeri au devenit astăzi un bun comun al antropologiei filosofice. Între timp, ele au fost neutralizate moral şi integrate punctelor de vedere structuraliste. La începutul acestei descoperiri, prezumţia nenaturalităţii stăpînea însă o uriaşă forţă de impact moral. Încărcătura sa era pe atît de

mare pe-alt părea de neştirbită credinţa într-o „bună natură" a omului. „Natură, natură" suna unul din strigătele de luptă ale societăţii burgheze de-a lungul revoltei sale împotriva ordinii aristocratice mondiale.

În critica lui Rousseau la adresa omului social se simte influenţa descoperirii nenaturalităţii. Ea posedă o latură critic negativă, precum şi una utopic pozitivă; se mai poate spune: o politică distructivă şi o pedagogie constructivă. Rousseau diagnostichează în societatea secolului al XVIII-lea o totală degenerare, o substanţială cădere a omului de la starea „naturală". Toată spontaneitatea i-a fost denaturată de convenţionalitate, toate naivităţile – preschimbate în ipocrizii, toate lucrurile venite din inimă – falsificate de eticheta comportamentului social etc. Privirea lui Rousseau asupra acestor lucruri este foarte atentă, cum numai o percepţie burgheză bolnavă care cere pentru sine drepturi la existenţă poate fi, într-o ordine socială creată după modelul aristocratic. Teatrul social al *ancient régime*-ului devenea cu fiecare zi tot mai strident şi mai absurd. Ironiei îndreptate împotriva modului de viaţă aristocratic îi corespundea, în cultura sentimentală burgheză, rezistenţa la constrîngerile artificiale. De aici extraordinarul asentiment cîştigat de Rousseau în rîndul contemporanilor săi. Acţiunea de denunţare a denaturării sociale avea efect nu numai asupra burgheziei în ascensiune, atingîndu-i sentimentul social cel mai elementar, ci şi asupra unei părţi sensibile a intelectualităţii aristocrate, care se simţea bine intuită, în esenţa ei, de această critică. Ca atare, se probează încă o dată legea universală a „criticii sensibile", cum că ea este percepută numai de cei asupra cărora are doar un efect secundar, în vreme ce pricipalii ei clienţi par să se privească într-o oglindă acoperită, care pur şi simplu nu le spune nimic. Asentimentul inteligenţiei aristocratice la critica lui Rousseau a reprezentat un ferment important pentru operele lor filantropice, cu care încercau să-şi răscumpere reaua conştiinţă, faptul de a fi profitorii *statu quo*-ului. Prima psihologie abisală, aşa cum am mai spus, s-a dovedit un vlăstar marginal al rousseauismului aristocratic. Ceea ce ieşea la iveală prin acţiunile lor curative putea fi conceput nici mai mult nici mai puţin decît ca o dovadă a „puterii vindecătoare a naturii". Aspectul distructiv al inconştientului şi această faţă întunecată a naturii aveau să intre doar în atenţia generaţiei următoare de romantici, ambele fiind progresiv interpretate în cheie conservatoare şi pesimistă (spre exemplu de E.T.A. Hoffmann, Eichendorff şi mulţi alţii).

Din această analiză rezultă, direct, un punct de vedere politic: în numele naturalului, împotriva sistemului constrictiv; în numele unei inimi burghez-cinstite, împotriva ipocriziei aristocratice subtile; urmînd ideea liberului contract social, împotriva vechii relaţii feudale de

supunere. Noua societate se voia o structură de ordine în care, spre folosul tuturor, s-a convenit la o convieţuire paşnică şi harnică, avînd ca model natura şi simpatia universală. Deşi proiectul părea atît de armonios şi de minunat, mulţi susţinători ai *ancient régime*-ului erau suficient de sensibili pentru a percepe în el începutul sfîrşitului. Conservatorii aveau să privească îngroziţi decăderea Revoluţiei franceze în teroare şi război; dar şi cu satisfacţie. Nimic n-a alimentat mai bine ca pînă atunci imaginea conservatoare asupra lumii. Se observa astfel că natura omenească lăsată liberă, aici şi acum, nu merită priviri optimiste sau inutile înfrumuseţări. Gîndirea conservatoare se dovedea pozitivistă. Fără să se întrebe mai întîi asupra legăturilor dintre fenomene, ea înregistra faptul că purtarea omului este adeseori peste măsură de egoistă, distructivă, posesivă, prostească şi antisocială. Deci iată de ce *criminalitatea* este atît de importantă pentru orice fel de conservatorism – pentru că o „gîndire scurtă" va descoperi aici dovada zdrobitoare pentru o concepţie pesimistă asupra omului şi care îi serveşte drept bază pentru o politică autoritaristă şi extrem de disciplinată. În natură „există" deja, din această perspectivă, criminali, prostănaci, cusurgii, egoişti şi rebeli, la fel cum există copaci, vite, regi, legi şi stele. Învăţătura creştină a păcatului strămoşesc se aliază astfel cu concepţia conservator-pesimistă despre natură. Din punctul ei de vedere, omul, prin simplul fapt că s-a născut din femeie, există ca fiinţă incompletă în lume.

Filosofia lui Rousseau anticipează toate acestea. Ea ştie că trebuie să o iei înaintea pesimismului printr-o dovadă despre cum *va fi* omul, despre ce este el din punct de vedere social. Faptul că, în realitate, oamenii se comportă răuvoitor, sînt lacomi, distructivi sau lipsiţi de înţelepciune nu dovedeşte nimic privitor la esenţa lor. Acum Rousseau emite poate cel mai important exerciţiu de gîndire din domeniul Luminilor moral-politice: teoria victimei inocente.

Exemplele tipice de care uzează pesimismul politic: criminalul, nebunul, asocialul (într-un cuvînt, omul iresponsabil) *nu* sînt, de la natură, în starea în care se află acum, ci societatea îi face astfel. Ei nu au avut niciodată şansa, se spune în continuare, să devină ceea ce le-a fost scris prin natură, ci au fost aduşi în situaţia în care se află de sărăcie, oprimare, ignoranţă. Sînt *victimele societăţii*.

Această defensivă împotriva pesimismului politic privitor la natura umană este în primul rînd una de succes. Ea beneficiază de superioritatea gîndirii dialectice asupra celei pozitiviste. Ea diluează conţinuturile şi calităţile morale în procese. Nu „există" brute, ci numai **abrutizare**; nu „există" criminali, ci doar **criminalizare**; nu „există" **imbecili, ci numai** imbecilizare; nu „există" **dragoste** de sine, ci numai **dresură egoistă**; nu „există" oameni **neîmpliniţi**, ci numai

[illegible] proces ce duce la aceasta. Ceea ce pozitivismul [illegible] ca natură, în realitate este o natură falsificată: [illegible] omenești.

Două sînt în acest caz ajutoarele lui Rousseau, prin care acesta își ilustrează optica; două clase de ființe umane a căror existență se derulează înaintea civilizației: bunul sălbatic și copilul. În jurul acestor două figuri se naște o întreagă literatură a Luminilor, care atinge, în paralel, două dintre pasiunile ei cele mai profunde: știința popoarelor și pedagogia. În acest domeniu abordările nu au suferit prea multe schimbări nici pînă astăzi. Din punct de vedere literar, această dublă pasiune se manifestă în două ipostaze cuprinzătoare: pe de o parte, memoriile de călătorie (în țări exotice) și etnologia de mai tîrziu; pe de altă parte, romanul formării și literatura adresată pedagogilor și părinților. Popoarele primitive despre care relatau navigatorii europeni – de la Columb la Bougainville și căpitanul Cook – ofereau unui discurs luminist tot mai ascuțit politic dovada că „se poate și altfel" – în pace, rațional, uman, prietenos, fără nobilime, fără războaie, fără exploatare, fără peruci, fără *lettres de cachet*. Acești sălbatici buni din Marea Sudului sînt asemenea punctelor arhimedice cu ajutorul cărora se scot din țîțîni pretențiile ordinii sociale europene de a fi dată de la Dumnezeu și, ca atare, de neschimbat. Alteritatea există și, în același timp, reprezintă mai binele. Raționalul poate deveni și realul. În rest, Luminile nu mai aveau nimic de spus.

Din acest moment, copilul devine un obiect politic, zălogul viu al Luminilor. El este „sălbaticul bun" din propria ogradă. Printr-o educație potrivită, trebuie avut în vedere ca acești copii nevinovați să nu devină aceiași infirmi social pe care i-a format sistemul de pînă acum. Copiii reprezintă deja ceea ce omul nou, burghezul, vrea să devină. Dar nu trebuie să se creadă că Luminile au fost cele dintîi care au politizat pedagogia; ceea ce fac ele este mai curînd *descoperirea* unei realități, și anume că peste tot și întotdeauna, copiii reprezintă zălogul relațiilor existente. Acum însă copiii devin ceva mai mult. Ei poartă speranța burgheză într-o „altă lume", într-o societate mai umană. Ai aproape impresia că se inaugurează o nouă formă, colorată politic, a iubirii părintești, centrată pe dorința ca, într-o bună zi, copiilor să le fie mai bine. Numai în cadrul unei societăți care simțea momentul și care subscria fără ezitare la dinamica schimbării lumii și progresului se poate perpetua o asemenea formă a iubirii părintești. De aici se formează un nou amestec de dragoste și „ambiție pentru copil", un ceva fără sens într-o societate stabilă, lipsită de dinamică și „perspective". Societățile rurale nu produc „cariere" copiilor lor, nu oferă alte perspective decît cele ale unei vieți de țăran; în cadrul aristocrației, ambițiile nu privesc copilul, ci

perpetuarea sîngelui nobil, **adică familia**. Abia copiii burgheziei poartă o misiune antropologică **şi** politică. Felul în care se modifică astăzi aşteptările tradiţionale în relaţia părinte-copil constituie însă tema unei cercetări separate.

Bineînţeles că naturalismul optimist al lui Rousseau are şi el punctul său vulnerabil. Îţi permite să te îndoieşti de bunătatea naturii chiar dacă nu eşti purtătorul unor viziuni conservatoare. Căci începutul nu a fost o idilă; originile sînt întru totul dure şi grele. Se dovedeşte în scurt timp că ideea de origine nu trebuie înţeleasă istoric – căci, la o cercetare mai atentă, se va constata că războiul, inegalitatea şi încercările vieţii sînt larg răspîndite într-o natură lipsită de generozitate, cu excepţii pe care cu greu le poţi considera originare sau creatoare de reguli. De atunci, întrebarea privitoare la „originile fericite" devine un fel de blestem al Luminilor. Din ce în ce mai mult, se observă că ideea originii nu poate avea un sens *temporal*, ci unul *utopic*. Binele nu se află nicăieri altundeva decît în dorinţele omului şi în reveriile sale, ambele ţintind spre ceva ce încă nu există. Astfel, naturalismul *critic* poate supravieţui numai dacă moare şi renaşte ca „spirit al utopiei", originea servind în acest caz drept viziune finalistă (Bloch).

Într-adevăr, gîndirea naturalistă din secolul al XIX-lea şi-a schimbat funcţia în mod fundamental. Ştiinţele naturii i-au oferit cu totul altceva decît un concept idilic de natură. Începînd cu Darwin, burghezia devenită imperialistă a folosit animalul de pradă drept emblemă politică; făceau referire la natură cei ce voiau să-şi legitimeze anumite fapte violente, şi nu cei care vorbeau de împăciuire universală. Chiar şi heraldica vechii aristocraţii dovedise o simpatie vizibilă pentru reprezentanţii prădători ai bestiarului: vulturul, şoimul, leul, ursul. Exista, înaintea rousseauismului – şi, desigur, orientat împotriva lui –, un naturalism aristocratic ce reapare în cadrul burgheziei urcate la putere, sub forma unui „biologism" politic. Nimic nu poate dovedi cu mai multă limpezime faptul că naturalismul rousseauist nu reprezenta altceva decît o stilizare momentană a ideii de natură, pe care nu se putea sprijini o teorie generală a emancipării. Cu unele ezitări, Luminile îşi luau rămas bun de la sălbaticul bun şi de la copilul nevinovat care, bineînţeles, nu a condus niciodată la o ruptură cu aceşti „aliaţi". Copilul şi sălbaticul sînt fiinţe care beneficiază de unele drepturi şi simpatii în numele cărora se pot bucura de fidelitatea ideilor Luminilor.

Dinspre etnologie ne vin şi astăzi imbolduri la meditaţie cu privire la marile civilizaţii; astfel, în spatele izbitorului cult pentru indieni pulsează **dorinţa de a** revizui ideea de **natură şi de a** regîndi dimensiunile **comunitare**, pentru a ajunge la o **relaţie** raţională cu sine însuşi **şi cu mediul**. De asemenea, dinspre **psihologia** infantilă ne

vin mereu impulsuri reflexive valoroase privitoare la edificiul **comportamental al** societăţilor, care suferă pentru copilăria lor **neîntinată.**

Ceea ce s-a păstrat intact din critica lui Rousseau este inevitabila **denunţare a presupuşei** „naturi" rele ca ficţiune socială. Argumentul **rămîne important** în faţa celor care aduc vorba despre presupuse **inferiorităţi naturale** cu privire la inteligenţă, rasă, sex şi comportament **sexual.** Atunci cînd conservatorii şi reacţionarii fac referire la „natură" pentru a motiva inferioritatea femeii, înzestrarea deficitară a raselor de culoare, inteligenţa înnăscută a copiilor aparţinînd eşaloanelor superioare ale societăţii şi caracterul maladiv al înclinaţiilor homosexuale, ei uzurpă naturalismul; atunci sarcina criticii este să-l combată. În final, critica trebuie să aducă lucrurile cel puţin în punctul în care ceea ce ne este dat de la natură să fie recunoscut ca neutru şi lipsit de consecinţe, astfel încît orice valorizare şi orice tendinţă să poată fi privită, dincolo de orice îndoială, ca o chestiune a culturii. Chiar dacă „buna natură" rousseauistă s-a epuizat, Rousseau a reuşit cel puţin să afirme că apelul la o „natură rea" nu se face decît în contextul oprimării sociale.

Totuşi, acolo unde se vorbeşte despre „victime ale societăţii" se face din nou simţită, cu uşurinţă, „dimensiunea duplicitară". În cadrul conceptului de „victimă a societăţii" se simte un reproş reflexiv, aservit unei serii de abuzuri. Încă la Rousseau puteau fi observate unele rafinamente dubioase, însărcinate să mascheze o morală dublă. Faptul că lega natura şi copilul într-o idee nouă despre formare şi, în acelaşi timp, îşi renega proprii copii internîndu-i în orfelinate avea să fie înţeles de atunci drept fisură între învăţătură şi viaţă. Rousseau era un maestru al reflexivităţii duplicitare care, îndemînatică, ştia să găsească vina pentru toate lucrurile în tabăra celorlalţi, păstrînd întotdeauna pentru sine neprihănirea intenţiilor. Pe foaia albă a acestui sentiment de nevinovăţie au fost aşternute celebrele sale *Confesiuni*. În această atitudine exista ceva ce nu s-a putut prelua – şi nici nu s-a dorit – de către alţi importanţi reprezentanţi ai Luminilor, în primul rînd de către Heinrich Heine – chiar dacă nici el, nici alţii n-au avut nimic de-a face cu celebra „Defăimare a lui Rousseau" ce a caracterizat întregul curent antiluminist.

Punctul vulnerabil al teoriei victimei îl reprezintă, din nou, autoobiectivarea conştiinţei, adoptarea unei noi poziţii naiv-echivoce. Aceasta putea să servească sau să fie receptată, după caz, drept truc al despovărării, tehnică a şantajului sau agresiune indirectă. Psihologia cunoaşte tipul „victimei eterne", care foloseşte această ipostază pentru agresiunile sale mascate. Într-un sens mai larg, acestei categorii îi aparţin şi eternii perdanţi, precum şi ipohondrii medicali şi politici, care acuză sistemul cu atîta înverşunare, încît

victimizarea înseamnă refuzul sinuciderii sau emigrării. În cadrul stîngii germane s-a creat – nu în ultimul rînd datorită influenţei unei scheme sociologizate a victimizării – un anume tip de cîrtitor care resimte drept unică şi mare josnicie faptul de a trăi în această ţară fără soare şi fără opoziţie. Nu-i va fi permis nimănui a spune că unei astfel de optici îi lipseşte înţelegerea lucrurilor pe care le spune. Greşeala ei este de a fi oarbă cu privire la sine. Căci reproşul se leagă de mizerie şi o augmentează în spatele paravanului constatărilor neîndoielnic critice. Cu îndărătnicie sofistică, obiectivîndu-se agresiv, parte din conştiinţa „critică" refuză să fie mai sănătoasă decît întregul bolnav.

O a doua modalitate de a abuza de schema victimei este cea experimentată de consilierii şi asistenţii sociali atunci cînd, mînaţi de cele mai bune intenţii, ei au încercat să trezească în mintea unor deţinuţi, a unor oameni fără locuinţă, a alcoolicilor, a tinerilor marginalizaţi conştiinţa că sînt „nişte victime ale societăţii", care nu au reuşit încă să se apere în mod corespunzător. Adeseori, asistenţii sociali întîmpinau o rezistenţă sensibilă, fiind obligaţi să dea lămuriri la cîtă discriminare socială se opun „bunele lor intenţii". Sentimentul de sine al celor rău plasaţi şi dorinţa lor de a dobîndi un statut social se apără adeseori cu îndîrjire împotriva efortului de autoobiectivare impus de un ajutor social cu o asemenea argumentaţie politică. Chiar şi cea mai precară conştiinţă de sine simte scînteia autoafirmării, de a cărei stingere trebuie, pe bună dreptate, să ne temem atunci cînd cei în cauză încep să se vadă pe sine drept victime, non-euri. Demnitatea „bietei prostimi" deţine dreptul de a spune – doar ea despre sine, liberă – că este ceea ce este. Cine vrea să le pună în gură această confesiune îi umileşte, oricît de nobile i-ar fi intenţiile. Aparţine esenţei gîndirii reflexive faptul că ea nu poate fi constrînsă. Ea nu răspunde decît la ajutoare indirecte.

Pornind de aici, devine posibilă perspectiva unei vieţi într-o totală neemancipare, aşa cum a fost ea schiţată de Th.W. Adorno, atunci cînd a vorbit despre o conştiinţă nefericită, în contextul căreia cei loviţi îşi aplicau încă o dată nedreptatea pe care o exercita asupra lor sistemul, şi asta pentru a o putea suporta. Aici se produce o reflecţie interioară, care seamănă cu o parodie a libertăţii. La suprafaţă, fenomenul se aseamănă stării de mulţumire şi probabil că aşa şi este considerat. În meditaţiile cu privire la mama sa, Peter Handke a descoperit o formulă delicată, în care tristeţea unei cunoaşteri pline de dragoste şi neputinciosse îşi întinde armele în faţa realităţii: „nefericire apatică". Nici un fel de Luminism nu mai are şansa şi dreptul să tulbure somnul lumii dacă el se arată *astfel*.

VIII. Critica aparenței private

„Unde este deci acest eu, de vreme ce nu e nici în trup, și nici în suflet?"

Blaise Pascal

Ultimul mare atac al criticii împotriva iluziei țintește poziția eului la granița dintre natură și societate. Noi știm din experiența criticilor precedenți: cunoașterea nu e în relații proaste cu natura umană, ci cu natura-concept, cu natura-prefabricat, cu natura nenaturală. În „datul natural" se regăsește mereu un „adaos" omenesc. „Munca" reflexivă se rezumă la această perspectivă. Modernitatea își face cuib în mințile noastre în chipul unor experiențe care denunță naivitatea și exercită o stranie constrîngere în vederea sporirii propriilor aptitudini intelectuale.

Apelul la „natură" are întotdeauna o însemnătate ideologică, deoarece produce o naivitate artificială. Ea ascunde aportul omenesc și dă cele mai clare asigurări că lucrurile se supun acestei „ordini" prin natura și originile lor, ordine în care ne-o prezintă permanentele noastre reprezentări „interesate". În toate naturalismele se ascund pretențiile la o ideologie a ordinii. Orice naturalism debutează ca naivitate impusă și sfîrșește ca una dorită. La început, nu puteam considera „ordinea lucrurilor" altfel decît obiectivă. Căci prima privire cade asupra lucrurilor și nu asupra „ochelarilor". În procesul de emancipare, această primă nevinovăție se abandonează fără probleme. Ea conduce la pierderea naivității și produce prăbușirea obiectivismului grație unui cîștig în experiența de sine. Ea cauzează o trezire ireversibilă și determină, figurativ vorbind, privirea ochelarilor, adică a propriului aparat rațional. O dată trezită într-o cultură conștiința ochelarilor, vechea naivitate își pierde șarmul, devine defensivă și se transformă într-o îngustime autosuficientă. Mitologia grecilor este încă fascinantă; cea a fascismului e doar stătută și nerușinată. În prima s-a realizat un pas în cartografierea lumii; în naivitatea falsificată lucrează un mecanism subtil de îndobitocire – metoda de autointegrare a ordinilor sociale avansate[1]. Cu aceasta, rolul mitologiei în modernitate este atins doar la suprafață; pentru moment s-ar putea să ajungă. Subtila autoimbecilizare se manifestă în aproape toate naturalismele moderne: rasismul, sexismul, fascismul, biologismul vulgar și... *egoismul*.

1. Aceasta este strategia culturală a tuturor neoconservatorilor. Vezi în „Secțiunea istorică": „Frontul și nimicul" (4), „Morții fără testament" (5), precum și excursul 6, „Couéismul politic" (vol. II).

A aşeza egoismul în această serie ar putea părea la prima vedere surprinzător, poate chiar periculos. În fapt, este vorba despre un „dat natural" oarecum special. Critica egoismului sau, mai bine zis, critica aparenţei private formează în opinia mea miezul întregului proces al Luminilor, în care experienţa de sine a eurilor civilizate îşi atinge maturitatea. În urma ei nu mai poate exista logic o a doua critică *dezvăluitoare*, ci doar „praxis", viaţă conştientă.

Cum ajunge eul la deciziile sale? Ce anume îi formează „caracterul"? Ce produce materialul experienţei sale de sine? Răspunsul sună aşa: eul este rezultatul programărilor, el se formează în urma unor dresuri emoţionale, practice, morale şi politice. „La început a fost educaţia" (Alice Miller).

Experienţa de sine cunoaşte două stadii, percepţia naivă şi reflecţia. În stadiul naiv, conştiinţa nu-şi poate înţelege determinările, programările şi dresurile decît ca fiind ale sale proprii. Fie că e vorba de senzaţii, sentimente sau opinii, ea trebuie mai întîi de toate să spună: *asta* sînt eu! aşa simt *eu*, aceasta este poziţia *mea*. Eu sînt aşa cum sînt *eu*. În stadiul reflexiv, conştiinţa de sine se clarifică: acestea sînt programările, determinările şi dresurile mele; aşa sînt eu educat; asta am ajuns; astfel funcţionează „mecanismele" mele; astfel lucrează în mine ceea ce, în acelaşi timp, sînt şi nu sînt.

Clădirea interiorităţii şi *producerea aparenţei private* este cea mai subversivă temă a Luminilor. Pînă astăzi nu s-a clarificat cine ar putea fi agentul social al acestei agresiuni. Ambivalenţelor Luminilor aparţine şi faptul că inteligenţa se lasă întemeiată sociologic, formativ, economic şi politic, nefiind „înţelepciune" sau autocunoaştere. Subiectul unei emancipări radicale de sine nu permite o identificare socială exactă, chiar dacă procedurile acestui demers de emancipare sînt asigurate la modul realist.

În acest punct, se pare că majoritatea civilizaţiilor năzuiesc mai degrabă spre o non-emancipare. Nu ne avertiza oare şi Nietzsche asupra unor „Lumini orientate contra vieţii" care ne angrenează epuizantele iluzii de sine? Ne putem permite oare să punem în discuţie „ficţiunile fundamentale" ale privatului, ale personalităţii şi ale identităţii? La această întrebare, vechii şi noii conservatori au ajuns în final la aceeaşi „poziţie", şi anume de a-şi apăra „inevitabilele minciuni ale vieţii", fără de care prezervarea de sine, împotriva tuturor pretenţiilor reflexive, n-ar fi posibilă. Însă nu trebuie spus cu voce tare că teama generală de autocunoaştere, care rivalizează cu curiozitatea, le vine aici în ajutor. Astfel, teatrul eurilor închise cu sobrietate se perpetuează peste tot, chiar şi acolo unde există de mult mijloacele cu care s-ar putea asigura o ştiinţă superioară.

Nimeni nu va putea suporta ca această poziție să fie precedată de o **reflecție radicală**, **chiar** mulți dintre cei ce se consideră adepți ai **Luminilor. Dansul în** jurul vițelului de aur al identității este ultimul **și cel mai mare delir** al curentului antiluminist. Identitatea repre**zintă cuvîntul magic** al unui conservatorism, pe jumătate tainic, pe **jumătate public, care** și-a înscris pe drapelurile sale identitatea per**sonală, identitatea** profesională, identitatea națională, identitatea politică, **identitatea** feminină, identitatea masculină, identitatea de **clasă, identitatea** de partid etc. Enumerarea acestor elemente esențial producătoare de identitate ar fi suficientă pentru a ilustra caracterul plural și mobil a ceea ce numim identitate. Dar nu s-ar vorbi despre identitate dacă, în principiu, nu s-ar vorbi despre o *formă solidă* a eului.

Edificarea interiorității presupune eul ca purtător al eticii, eroticii, esteticii și politicii; în aceste patru dimensiuni îmi este dat – în primul rînd fără să fiu întrebat – tot ce trebuie să experimentez ca fiind al meu: normele mele comportamentale, morala mea profesională, modelele mele sexuale, modalitățile mele sensibil-emoționale de înțelegere, „identitatea" mea de clasă, interesul meu politic.

Aș vrea să încep aici cu cel din urmă. Atunci cînd descriu pe scurt „narcisismele politice" ale aristocrației, ale burgheziei și ale proletariatului, va ieși la iveală că, chiar în domeniul unei „interiorități" superlative, acolo unde ne considerăm în cea mai mare apropiere „narcisistă" de noi înșine, întîlnești în același timp atît „exterioritatea" superlativă, cît și ceea ce este cel mai comun. Aici devine vizibil jocul dintre proprietatea ta interioară și alteritate în miezul public al personalității. Însăși analiza narcisismului poate arăta cum celălalt i-a fost întotdeauna premergător eului. Eu privesc în oglindă și recunosc un străin care pretinde că este eu. Aparține celor mai subtile ironii ale Luminilor faptul că ele aruncă în aer conștiința cu asemenea antiintuiții radicale. Aș dori ca la sfîrșitul acestui excurs să dau lămurire unui gînd, și anume dacă nu cumva ultimul plan al integrării Luminilor ar trebui să fie un fel de „mistică rațională".

Intrarea în lumea politică nu edifică eul niciodată ca entitate privată, ci întotdeauna ca aparținînd unui grup, unei familii sau unei clase. Din timpuri străvechi, apartenenții la *aristocrație* știau că sînt „cei mai buni". Poziția lor socială și politică se baza pe o relație deschisă, demonstrativă și de reciprocă adorare dintre putere și autoapreciere. Narcisismul politic al aristocrației se alimentează de la această aroganță vicleană și înzestrată cu putere. Ea își putea permite să creadă despre sine că, grație poziției sale existențial esențiale, e chemată la excelență – era militar mai puternică, estetic superioară, rafinată prin educație și vital mai integră (ceea ce nu prea mai coincide ce adevărul în cazul aristocrației de curte). Astfel,

funcţia nobilimii nu e caracterizată, în primul rînd, de ceea ce s-ar putea obţine dintr-o inhibare a vitalului prin politic. Într-adevăr, nobilimea a încercat de multe ori să-şi ridice autostilizarea culturală direct pe plăcerea narcisică. Cultura sa politic estetică se bazează pe motivul sărbătoririi de sine, a unităţii dintre conştiinţa de sine şi existenţa festivă. Forma comună a acestei conştiinţe narcisice de clasă apare în conceptul de *educaţie nobiliară* şi în reprezentarea *stilului* de viaţă aristocratic. La cele mai mici lezări ale sentimentului său de onoare ultra-antrenat, aristocratul trebuie să caute satisfacţie – ceea ce se vede în istoria duelului şi a luptei simbolice din Europa şi Asia. Onoarea reprezenta legătura dintre emoţie şi exterioritate, dintre interioritatea „celor mai buni" şi realităţile de viaţă ale acestor campioni, fie într-un cerc restrîns, fie în faţa poporului. Acestor pretenţii de stăpînire, onoare şi plăcere de sine le corespund reguli de salut, forme vasale de comportament, chiar structuri gramaticale necunoscute limbilor prefeudale, cel mai des întîlnite fiind onorativele limbii japoneze.

Programarea de tip aristocratic a conştiinţei de sine implică mult mai mult decît ceea ce numim în mod simplu vanitate sau aroganţă; ea produce în acelaşi timp o altitudine caracterială, o conştiinţă a educaţiei superioare, care determină opiniile, eticheta, emoţionalitatea şi cultura gustului. Toate aceste momente sînt surprinse încă în vechiul concept al *politeţii*, al *idealului curtenesc*. Căci curteanul (*cortegiano, gentilhomme, gentleman, Hofmann*) a trecut printr-un antrenament al autoaprecierii, făcîndu-se cunoscut pe mai multe căi: în opiniile preţioase de aristocrat, în manierele rafinate şi princiare, în modelele de sensibilitate galante sau eroice, precum şi în percepţiile estetice educate, pentru a se bucura de ceea ce este *de curte* sau ceea ce e *nostim*. Toate acestea trebuiau să-i reuşească nobilului în cel mai firesc mod cu putinţă, dincolo de orice îndoială de sine. Orice ezitare, orice manifestare a neîncrederii de sine însemna o punere în criză a „identităţii" culturale a aristocraţiei. Narcisismul de clasă, îngheţat într-o formă rigidă de viaţă, nu suporta nici o ironie, nici o excepţie, nici un pas greşit, pentru că toate aceste tulburări ar duce la gînduri neplăcute. Nu întîmplător, nobilii francezi au strîmbat din nas în faţa „barbariei" lui Shakespeare – în piesele sale „se simţea" deja aerul comun al celor care, în faţa societăţii, pretindeau că sînt altfel.

O dată cu ascensiunea *burgheziei*, locul „celor mai buni" este din nou ocupat. Eul burghez s-a lansat într-un asalt creativ inedit spre înălţimile unei noi conştiinţe identitare de clasă, spre un autoproclamat **narcisism, în** a cărui perioadă de decădere ne situăm noi acum – **din această cauză** suferim atît de mult şi de dos de depresii culturale. **Burghezia** însăşi a descoperit cu mare repeziciune o

modalitate de *a fi mai bună* decît celălalt – decît aristocrația coruptă, decît plebea needucată. Mai întîi de toate, eul său de clasă se centrează asupra superiorității sale, asupra plusului de rațiune, de puritate și de utilitate a *moralei* sale, în toate planurile vieții – de la sexualitate la conducerea întreprinderilor. Timp de un secol, noua burghezie se va adula pe sine într-o literatură moralizatoare. În rîndurile ei, o nouă colectivitate politică învață un nou și special mod de a spune „Eu": fie în termeni de psihologie și de gust, printr-o „sensibilitate" ce se școlește contemplînd frumosul natural, prin socialitate intimă și compasiune cu destinele sensibile; fie politic și științific, în acel context public burghez care începe ca republică a învățaților, pentru a sfîrși ca republică a burghezilor. Literatura, jurnalul, sociabilitatea, critica, știința și republicanismul sînt toate institute de antrenare a unui eu superior burghez, a unei noi voințe de a construi o subiectivitate. Abia aici burghezul învață să aibă un gust, o prezență, o opinie și o voință. Aici se exersează sentimente superioare noi, specifice clasei și culturii burgheze – *plăcerea de a fi burghez*: conștiința progresului; mîndria de a fi cizelat și de a fi ajuns departe, mîndria de a fi purtătorul unei făclii morale și istorice; bucuria produsă de propria sensibilitate morală; satisfacția demonstrativă cu privire la propria formație; plăcerea stîrnită de un sentiment al naturii deopotrivă naiv și educat; autocontemplarea clasei în genialitatea sa muzicală, poetică și științifică; bucuria în fața sentimentului că patronează, descoperă și pune în mișcare istoria; și, în final, triumful participării politice.

Dacă privim astăzi înapoi spre secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, primul lucru pe care îl sesizăm este marea cantitate de narcisism creativ și cochetărie care umple cultura burgheză. În același timp, burghezia a preluat unele valori esențiale de la nobilime – nu în ultimul rînd conceptul de onoare, prin care duelul pătrunde în rîndul burgheziei, ba chiar și în rîndul tineretului universitar. Fără îndoială, onoarea a devenit și în rîndul burgheziei un important factor social-narcisic, în strînsă legătură cu militarizarea națională a societății burgheze. Faptul că acest tip de burghez e astăzi pe cale de dispariție este un lucru resimțit de societate la toate nivelurile. Cine descoperă un asemenea exemplar întîrziat se poate purta cu el precum etnologii, ascultîndu-i impresionat poveștile, obiceiurile, superstițiile.

Noile generații burgheze și-au modernizat narcisismul social. Începînd cel puțin cu Republica de la Weimar, tonusul eului burgheziei este în scădere. Se impune un stil mult mai delăsător. Astăzi, resimțim modalitățile de expresie a ultimilor *bildungsbürgeri** ca

* Burghezi care și-au construit o carieră pe baza educației (n.t.).

fiind îngrozitor de artificiale, şi fiecare dintre noi pare să simtă impulsul de a le spune în faţă să nu se mai exprime atît de pompos. În secolul XX, putem observa formîndu-se un front social-psihologic între două stiluri de eu burghez, unul de tip vechi şi unul de tip nou, ambele extrem de alergice unul la celălalt. Pragul dintre tipuri traversează perioada primului război mondial şi perioada de modernizare care i-a urmat. Adversitatea reciprocă dintre un Thomas Mann şi un Bertold Brecht evidenţiază la modul concret linia acestui front.

Din punct de vedere istoric, burghezia este prima clasă socială care a învăţat *să spună eu*, avînd în acelaşi timp *experienţa muncii*. Toate celelalte narcisisme de clasă mai vechi puteau să-şi revendice „doar" eroismul militar şi grandoarea stăpînirii. În spunerea de sine burgheză izbucneşte pentru prima oară ideea mîndriei muncii, a efortului productiv. Acest eu aparţinînd unei „clase muncitoare" aduce cu sine o raportare pînă atunci nemaiîntîlnită la realism prin sentimentul superiorităţii sociale. Fireşte că acest lucru n-a fost vizibil dintru început, deoarece cultura burgheză era constrînsă să distingă între poezie şi proză, între artă şi viaţă, între ideal şi realitate. Conştiinţa muncii este în continuare scindată în eul burghez: într-o fracţiune idealistă şi una pragmatică. Una dintre cele două tabere ale burgheziei cuprinde pe muncitorul fizic, pe comerciant, pe funcţionar, pe bancher şi pe antreprenor, avînd, fiecare în felul său, dreptul să pretindă că ştiu ce este munca. De partea cealaltă se situează, chiar de la început, o variantă de burghez care cercetează, scrie, face muzică şi filosofează, care crede că închide cu aceste activităţi o lume sieşi suficientă. E lesne de înţeles că aceste două fracţiuni ale eului burghez se tolerează numai superficial şi că reuşesc să creeze doar o legătură slabă între proprietate şi educaţie. Aceste două euri realizează opoziţia, veche de secole, dintre burghezul bun şi burghezul rău, dintre idealist şi exploatator, dintre vizionar şi pragmatic, dintre burghezul emancipat spiritual şi cel muncitor. Această tensiune rămîne tot atît de inepuizabilă ca şi cea dintre lumea în care se munceşte şi „libertate": chiar şi o mare parte a socialismului nu a constituit altceva pînă acum decît o reînnoire a conflictului interior al burgheziei, dintre un *citoyen* idealist şi un *bourgeois* urît.

Experienţa burgheză a muncii nu este sub nici o formă atît de limpede pe cît şi-ar dori-o burghezia. Burghezul – care, ca subiect al puterii, spune „eu" *pentru că* lucrează şi este creativ – rosteşte numai formal şi aparent un adevăr valabil pentru toţi muritorii. El ar vrea să fie trecut cu vederea aranjamentul îndoielnic ce stă la baza felului muncii sale. Acest lucru este valabil mai ales pentru burghezii autentici pătrunşi în sfera lucrătoare: întreprinzătorul, capitalistul

și bancherul. Conștiința lor de muncă este atît de inconsecventă încît, începînd cu secolul al XIX-lea, e greu să nu pui problema minciunii. Căci dacă munca ar fi într-adevăr acel lucru care stă la baza eului politic, atunci care este situația celor care muncesc pentru acești „muncitori" burghezi? Starea de nedreptate în care s-a aflat proletariatul în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea și, pe diverse perioade, în secolul XX nu a dat societății burgheze liniștea dorită. Însuși principiul efortului – lauri și facilități pentru cei mai harnici – a fost subminat de această evoluție. *„Arbeit macht frei"** era o propoziție care, cu fiecare deceniu, suna tot mai cinic, pînă a ajuns să fie scrisă deasupra intrării la Auschwitz.

Plăcerea de a fi burghez s-a reunit, în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, cu chemarea de a participa la istorie, într-un nou tip de complex politic care, de vreo două sute de ani încoace, devine, la nenumărați indivizi, cea mai profundă și mai spontană pornire a eului lor: *dragostea de patrie*. Ceea ce a demarat ca spontaneitate patriotică s-a organizat, de-a lungul secolului al XIX-lea, pas cu pas, într-o ideologie politică, pentru a deveni, în secolul XX, o nebunie continentală. Naționalismele europene au reprezentat într-adevăr complexe de convingeri și pasiuni pe care indivizii păreau să le descopere, cu forțe proprii, în pieptul lor, ca și cum le-ar fi fost date de la natură, și datorită cărora, cu o naivitate și o cinste primare, spuneau „Așa sînt eu", „Asta simte eul meu cel mai profund", „Astfel lucrează în mine rațiunea mea politică cea mai intimă". Un german redescoperă aceste patriotisme naive în contactul cu reprezentanții altor țări, trăind abia acum în zorii reflecției patriotice, avînd de partea lor nevinovăția începuturilor. Cîți germani de stînga nu i-au privit cu un zîmbet meditativ și reprimat pe socialiștii chilieni care, în exil, cîntau cîntece ce se încheiau cu refrenul: *patria sau moartea*. A trecut mult timp de cînd există un acord între motivele progresiste și cele patriotice; de foarte multă vreme reacțiunea a absorbit sentimentul național.

Lucrurile arătau un pic altfel cu două sute de ani în urmă. Primele generații patriotice – francezii, care, după Revoluție, s-au simțit amenințați în existența lor națională, datorită ofensivei monarhiilor europene; nemții, care și-au luat toate măsurile defensive împotriva dominației străine napoleoniene; grecii, care și-au dus lupta pentru libertate împotriva hegemoniei turce; polonezii, mereu împărțiți și răsfirați; italienii, „neizbăviții" epocii lui Garibaldi, aflați sub dominație străină multiplă – beneficiau încă de o oarecare nevinovăție a

* Munca eliberează (n.t.).

Inscripţie deasupra intrării
în lagărul de concentrare de la Auschwitz.

începuturilor în privinţa narcisismelor lor naţionale[1]. Lor le era permis încă să nu sesizeze, o dată cu trecerea fiecărui deceniu, ceea ce mai tîrziu avea să devină tot mai vizibil, anume că patriotismul şi naţionalismul reprezentau autoprogramări conştiente ale mîndriei de sine burgheze, care, o dată luate în serios, conduc imediat la dezvoltări problematice, chiar nesănătoase. Tocmai în Germania această inocenţă s-a pierdut foarte devreme. Jean Paul a evidenţiat, încă din perioada sa franceză, elementul reflexiv subtil-falsificat din excursurile lui Fichte despre naţiunea germană, *Reden an die deutsche Nation* (1808), excursuri care, privite cu atenţie, nu reprezintă altceva decît o foarte limpede programare a unei conştiinţe deloc naive, dar care trebuie să devină astfel. Că însuşi Fichte, unul dintre cei mai importanţi logicieni ai reflexivităţii din timpurile noi, le predica nemţilor dragostea de patrie, trădează penibilele şi autoamăgitoarele momente ale sentimentului naţional german timpuriu. Heinrich Heine a observat, de asemenea, ceea ce din primul moment a fost respingător şi afectat la patriotismul german. Spontaneitatea naţională se exalta prin învăţămînt, dresură şi propagandă. Rezultalul – acest gălăgios narcisism naţional a erupt din retorta sa ideologică la începutul secolului XX, într-o formă militară. Cel mai mare triumf al său avea să-l constituie uraganul de afecte şi jubilaţia războinică a lui august 1914.

1. Drama naţionalismelor timpurii a fost impresionant prezentată, în volumul semnat de Jean Plumyène, *Les nations romantiques. Histoire du nationalisme*, vol. I, Paris, 1979.

Din cauza naturii sale sintetice, mentalității naționaliste nu-i cade deloc bine dacă i se tulbură autoprogramarea narcisistă. Ca atare, mînia burgheziei și micii burghezii, ambele autoselectate pe criterii elitiste și șoviniste, se îndreaptă împotriva inteligenței reflexive care, chipurile, are un efect „distructiv". În numele apărării de „distrugerea" naivităților sale artificiale, ideologia burgheză a ajuns să fie în conflict cu ceea ce înainte reprezenta propria sa mișcare de emancipare luministă. Calmul cosmopolit și noblețea universalistă a Luminilor trebuiau să devină spinul din ochii narcisismului politic al patrioților. Mult citata „distrugere a rațiunii" (Lukács) din cadrul gîndirii burgheze de mai tîrziu își are rădăcinile adînc înfipte în autoafirmarea narcisistă a eului de clasă burghez împotriva forțelor deziluzionării, care își exercitau implacabil reflecția asupra ei. În consecință, ar fi trebuit să se ajungă la o înfrățire între ideile Luminilor și cele ale curentelor socialiste, care, mai întîi de toate, înțeleseseră că trebuie să se țină departe de autoindusa orbire a mentalității dominante.

Principala dereglare a naționalismului și-a avut originea – cum altfel! – în mișcarea politică a celei de-a „patra stări", *mișcarea muncitorească*. În aceasta se făcea simțit un nou eu politic, care nu mai era unul burghez, dar care – în faza lui incipientă, precum și multă vreme după aceea – s-a exprimat în limbajul burghez. Din punct de vedere ideologic, socialismul nu avea nevoie la început de o armă „proprie" Îi putea ajunge să creadă burghezia pur și simplu pe cuvînt: libertate, egalitate, solidaritate. Abia cînd avea să se arate că aceste lucruri nu erau înțelese literal, socialismul a trebuit să-și construiască o armă critică împotriva burgheziei, deși el rămînea, în primul rînd, obligat să combată dubla morală burgheză cu înseși idealurile ei. Abia cu teoria conștiinței de clasă, doctrina socialistă s-a ridicat pe o poziție meta-morală.

Din punct de vedere etic, mișcarea muncitorească timpurie are toate drepturile de partea sa. Aici își are originea și vechea sa superioritate morală. Ea face să înainteze simțitor procesul început o dată cu realismul muncitoresc burghez, deoarece se bazează pe existența unei conștiințe proletare a muncii, care se distinge clar de cea burgheză. Ea vrea să exprime o experiență esențial realistă, provenită „de jos de tot": trudești o viață întreagă și te alegi cu nimic; adeseori, n-ai nici măcar ce pune pe masă, în timp ce societatea, în ansamblu, e tot mai bogată; acest lucru transpare în arhitectură, în stilul de a locui al celor puternici, în urbanistică, în dotarea militară, în consumul de lux al altora. Muncitorul nu ia parte la acest spor al bogăției, deși îți irosește o viață întreagă pentru a-l produce. În clipa în care muncitorul a spus „Eu", lucrurile nu mai pot rămîne astfel.

De aici începe şi se continuă formarea eului politic proletar, luînd o altă cale decît cea burgheză sau aristocrată. Eul muncitoresc nu intră în lumea publică cu grandoarea aristocratică şi nici beneficiind de o hegemonie culturală morală. *Nu are o voinţă de putere narcisistă primară.* Din cauza ignorării acestei condiţii, toate mişcările muncitoreşti şi toate socialismele de pînă acum au eşuat. Pentru aristocraţie, voinţa de putere în politică şi în viaţă însemna aproape acelaşi lucru, ancorată în narcisism, în poziţia din cadrul structurii sociale; ceea ce se află sus este considerat automat ca fiind mai bun, excelenţă politică şi existenţială. În rîndurile burgheziei, narcisismul de clasă devine deja duplicitar: pe de o parte, el se leagă de merit, şi anume că, printr-o permanentă dinamizare a creativităţii sale morale, culturale şi economice, se poate obţine hegemonia social-politică; pe de altă parte, se leagă de naţionalism. În acest caz, voinţa de putere nu este cu necesitate şi voinţă de guvernare, aşa cum o trădează reţinerea politică notorie a burgheziei germane din secolele al XIX-lea şi XX; narcisismele burgheze se pot limita la voinţa de profit, de succes sau de „cultură" În fine, pentru eul muncitoresc, voinţa de putere şi, în consecinţă, voinţa de guvernare reprezintă în general doar un stimul secundar în care acţionează mai degrabă calculul decît pasiunea.

Realismul proletar manifestă dintru început două dimensiuni contradictorii. Primul realism spune: ca să primeşti ceea ce meriţi, nu trebuie să stai cu mîinile-n sîn; „nici un dumnezeu, nici un împărat, nici un tribun" nu îţi va da ceea ce ai nevoie; din mizerie nu vei ieşi decît dacă te trezeşti politic şi începi să participi la jocul puterii – spune Pottier în *Internaţionala*. Al doilea realism ştie: politica înseamnă să te sacrifici; politica se practică la o altitudine la care interesele mele nemijlocite nu mai înseamnă nimic şi unde, după spusele lui Lenin, oamenii se socotesc cu milioanele. În realismul muncitoresc supravieţuieşte o neîncredere străveche şi profund întemeiată în politica politică. Afirmaţia: „Dacă nu te ocupi tu de politică, atunci se va ocupa politica de tine" – formula de bază a politizării proletariatului – fusese luată la cunoştinţă de muncitori, dar, în ultimă instanţă, ea nu li se părea a fi altceva decît un cinism, o banalitate bine formulată. Că *el* este cel ce plăteşte şi se sacrifică pentru politică nu trebuie să i-o spună nimeni. Există o străveche dorinţă, copilărească şi, în acelaşi timp, hiperrealistă, ca o asemenea politică să înceteze o dată pentru totdeauna şi, de comun acord, oamenii să renunţe la a-şi mai bate capul cu ea. Toţi oamenii mici – nu numai muncitorii, într-un sens restrîns – cunosc impulsul de a scoate limba întregii politici. De aceea, în realismul popular, glumele despre politicieni au fost acelea de care s-a putut rîde cu cea mai mare poftă, chiar şi cînd erau îndreptate împotriva propriilor ştabi de partid.

Înclinația antipolitică a conștiinței muncitorești pare să știe că, dintotdeauna, politica a constituit o relație nefirească născută din nevoi și din stări conflictuale. Ea are la bază un clinci social, care nu poate aduce satisfacție decît acelora care sînt apriori cîștigători: elitelor, bogaților, ambițioșilor și tuturor celor ce se percep pe sine ca fiind pricepuți în intrigile politicii. Ca atare, îndemnul socialist adresat muncitorilor de a se angaja politic constituie și o parțială reducere la tăcere a realismului proletar. Experimentarea „cu plăcere" a clinciului dintre clase, partide și blocuri politice înseamnă adeseori prea mult pentru el – și ceva din acest disconfort transpare mereu în politica socialistă, în măsura în care nu este și așa o formă de exprimare a noilor naționalisme.

Aici găsim unul dintre motivele pentru care programarea politică a eului muncitoresc nu a putut fi realizată nicăieri în lume în termenii unor ideologii. Bineînțeles, acolo unde și-a întărît pozițiile, mișcarea muncitorească a luptat pentru măriri de salarii, asigurări sociale, șanse egale de participare și pentru redistribuirea averilor. Dar nici o ideologie nu a putut pînă acum să inducă o reală voință politică de putere. Realismul apolitic nu se lasă păcălit atît de ușor. Marile politizări ale maselor presupun fie războaie, fie își au rădăcinile în mișcări regizate fascistoid-teatrale. Un simptom pentru aceste lucruri îl reprezintă faptul că nicăieri în lume, oamenii nu sînt atît de scîrbiți de politică precum în așa-numitele țări socialiste, unde eul muncitoresc ar trebui să fie oficial la putere. Ei resimt de departe retorica de partid ca pe un fel de psalmodiere și o parodie a ceea ce își doresc ei cu adevărat: ceva mai multă bunăstare, o relaxare a condițiilor de muncă, liberalizări. Una dintre cele mai mari ironii ale istoriei moderne o reprezintă faptul că nici un proletariat occidental nu a fost în stare să producă mișcări greviste cu caracter general atît de spontane și de disciplinate ca ale polonezilor socialiști din anii '80, al căror protest nu exprimă o voință de putere, ci o voință de diminuare a suferinței cauzate de putere. Este o lecție a realismului proletar: o grevă îndreptată împotriva politicii politice și a ideologiei victimei eterne.

Dar acest exemplu își are propria sa istorie. În cadrul mișcării muncitorești din secolul al XIX-lea, rivalizează două curente, legate de cele două realisme contrare ale conștiinței proletare: marxismul și anarhismul. Marxismul proiectează cea mai consecventă strategie a unei voințe de putere socialiste ca voință de guvernare. El merge pînă într-acolo încît pune în discuție chiar și „datoria de a lua puterea", atîta timp cît este realist să ții socoteală de existența statului și a politicii de stat. Anarhismul însă combate chiar de la început statul și aparatul politic al puterii în sine. Direcția social-democrată și, mai tîrziu, cea comunistă presupunea că știe că „dobîndirea pîinii"

(Kropotkin), despre care vorbeau anarhiştii, trecea prin cucerirea puterii de stat şi a ordinii economice. În opinia lor, numai ca deţinători ai puterii puteau „producătorii" să întoarcă avuţia socială înapoi în ograda lor, din ocolul făcut de ea prin stat. Dar nici unul dintre marii teoreticieni şi politicieni comunişti nu au putut prevedea suficient de realist că astfel se va ajunge probabil la o exploatare a celor ce muncesc de către agenţii de stat şi ai armatei. În schimb, anarhismul dădea drepturi pornirii antipolitice şi ideii de autodeterminare, ambele adoptînd imediat poziţii radical defensive împotriva următoarei reprezentări: o, Doamne, încă un stat!

Supraprogramarea realismului proletar într-o „identitate de partid" reprezintă, începînd cu secolul al XIX-lea, un excelent obiect de studiu. Mai întîi de toate, eul muncitoresc resimte la el însuşi frustrări alimentate politic: subnutriţia, revendicarea drepturilor, conştiinţa dezavantajării sale, pretenţii asupra roadelor muncii etc. Aceste motivaţii fundamentale sînt inserate în diverse strategii. Ele sînt diverse deoarece, chiar din motivaţii, nu reiese pe care drum trebuie să apuci pentru satisfacerea acestor pretenţii. Drumurile se bifurcă în cel mai importat punct de cotitură al realismului proletar. Astfel, împotriva tendinţei conştiinţei de clasă se instaurează un puternic sentiment al privatului; împotriva tendinţei strategiei în stat – o tendinţă de strategie împotriva statului; împotriva drumului parlamentar – unul antiparlamentar; împotriva ideii de reprezentare – o idee a autoguvernării etc. Alternativele de astăzi sînt socialismul autoritar şi cel libertar. Din asemenea opoziţii îşi trag rădăcinile scindările mişcării muncitoreşti.

Scindarea este întemeiată obiectiv. Cine ar vrea să transforme eul proletar într-o identitate de partid agresează o parte a experienţelor şi motivaţiilor sale fundamentale. Ramura comunistă a mişcării muncitoreşti manifestă o politică de cadre de un cinism specific, în care conducerea funcţionează ca un creier care cere membrelor doar funcţionare precisă şi, uneori, îndreptată împotriva programărilor elementare impuse de „vechiul creier" Slăbiciunea anarhismului constă însă în incapacitatea sa de a organiza eficient interesele de viaţă ale proletariatului, asupra cărora are o perspectivă mai bună; şi asta pentru că organizarea este de domeniul aripii autoritare. În condiţiile date, nu există nici un drum care să ducă la împlinirea ideii de autodeterminare şi a celei de autonomie – sau numai parţial. Nu întîmplător, anarhismul nu s-a adresat în aceeaşi măsură instinctului antipolitic proletar, pe care voia să-l ajute, pe cît „cîrtelii" mic-burgheze[1].

1. Se poate urmări evoluţia acestei în exemplul dat de anarhismul „individualist" inspirat de Stirner.

Aceste tendinţe divergente aveau să ruineze sistematic mişcarea muncitorească. Ele urmează, firește, nu numai unei scindări iniţiale date, ci adoptă curînd o dinamică a scindării superioară, de natură reflexivă. Formarea eului proletar este un proces aparţinînd mai mult domeniului public decît autoformarea burgheziei între secolele al XVII-lea şi al XIX-lea. Acum, nici o naivitate nu se poate simţi în siguranţă în faţa reflecţiei. Nici un şiretlic nu e de durată. Ceea ce era valabil pentru naţionalism e cu atît mai mult valabil pentru socialism. Priveşti felul în care se formează şi, imediat ce începe să facă politică uzînd de ficţiuni, va fi asaltat de contradicţii – şi acestea nu vin, sub nici o formă, numai din exterior, ci mai mult din interior. Orice autoprogramare exclusivă, autosuficientă şi dogmatică poate şi trebuie atacată. O mişcare politică nu va putea face nepedepsită referire la realismul existenţial şi la o ştiinţă a societăţii. Imediat ce o fracţiune a mişcării muncitoreşti pretinde că deţine adevărata politică, apare *cu necesitate* o contra-fracţiune, care o ia în răspăr şi propune o perspectivă superioară. Aceasta este tragedia oarbă şi curat mecanic-reflexivă a mişcării socialiste. Werner Sombart, un economist burghez a cărui faimă s-a stins astăzi, a numărat cu sarcasm cel puţin o sută treizeci de căi spre mai bine ale socialismului, iar un scriitor satiric de astăzi ar putea, satisfăcut, să continue numărătoarea. Scindările reprezintă preţul progresului reflexiv. Fiecare om pe jumătate treaz recunoaşte că eurile de partid sînt produse în retorta propagandistică şi că nu se pot legitima printr-un realism redus la esenţe sau printr-o percepţie elementară a vieţii. Se vede cu ochiul liber: aici sînt programările în căutarea naivităţilor ce trebuie să se identifice. Totuşi, nici o politică nu poate, pe de o parte, să facă referire la critică şi ştiinţă, iar pe de altă parte, să mizeze pe naivitate şi subordonare. Deoarece orice socialism se vrea o „privire ştiinţifică asupra lumii", el îşi varsă în permanenţă propriul venin; stomacul său realist refuză alimentarea cu dogmatică pură.

Pentru majoritatea dintre cei care trăiesc astăzi, disputele interioare ale socialismului, de la cearta revizionistă a vechii social-democraţii pînă la conglomeratele Internaţionalele a II-a, a III-a şi a IV-a, par tot atît de stranii precum cearta teologilor din secolul al XVI-lea asupra interpretării împărtăşaniei. Ei văd aici exact ceea ce ar rezulta şi dintr-o cercetare istorică bine articulată: formarea unui eu proletar, omogen şi orientat asupra propriilor interese de viaţă a eşuat.

Pînă nu de mult, voinţa de viaţă şi voinţa de putere îţi ofereau două tipuri de socoteli. În cazul eului proletar însă, ficţiunile s-au dovedit a fi mai slabe decît realismele. Programatorii identităţii politice s-au atacat unul pe altul încă de la început şi s-au înfăşurat în benzile lor de hîrtie perforată. Eul de clasă proletar omogen nu este

o realitate, ci un mit. E lesne de recunoscut, atunci cînd se urmăresc programatorii în munca lor publică; ei înşişi s-au numit pentru o vreme, cu entuziasm şi mîndrie, propagandişti, transmiţători de ideologii.

Ceea ce a contribuit la pecetluirea soartei programării identitare socialiste este naivitatea psihologică a vechiului concept de politică. În ţările occidentale, socialismul n-a ştiut să regizeze convingător impunerea ideii de plăcere ca obiectiv al politicii, sau măcar perspectiva diminuării suferinţei. Psihopolitica sa s-a păstrat aproape peste tot la nivel rudimentar. Ea putea mobiliza furie, speranţă, nostalgie şi ambiţie, dar nu ceea ce putea hotărî totul, plăcerea de a fi proletar. Căci tocmai acest lucru nu este posibil în cadrul concepţiei socialiste depre proletar, fiindcă a fi proletar se defineşte negativ: a nu avea nimic în afară de moştenirea speranţei în şanse mai bune şi bogăţii mai mari. Drumul către eul pozitiv trece prin deproletarizare. Doar în proletcultul revoluţionar, care înflorea la scurt timp după Revoluţia din Octombrie, a existat ceva asemănător unui narcisism de clasă *nemijlocit*, o sărbătoare de sine a proletariatului, care însă a trebuit curînd să-şi recunoască starea deplorabilă şi ipocrită. Totuşi, în narcisismul politic, precum şi în cel privat, „a fi mai bun" înseamnă totul. *Noblesse oblige.* Dar se poate oare spune „proletariatul obligă"?

Eul proletar, care calcă pe urmele celui burghez, formulînd pretenţii de moştenitor, posedă experienţa de clasă a celor ce muncesc şi care încep să-şi depăşească muţenia politică. Fiecare eu are nevoie, pentru a se manifesta şi pentru a atrage atenţia opiniei publice, de un nucleu solid, de o mîndrie de sine care să susţină apariţia sa în faţa celorlalţi. A fost una dintre cele mai mari izbînzi ale poporului cînd, pentru el, se descoperă limba drepturilor omului. De la războaiele ţărăneşti de la 1525 şi pînă la mişcările de rezistenţă ruseşti şi poloneze de astăzi*, acestea s-au legitimat ca drepturi ale omului creştin; în tradiţiile care fac referire la revoluţiile americană şi franceză, ele sînt înţelese ca drepturi naturale universale.

Mîndria eterogenă produsă de revolta şi de pretenţia la libertate, de a fi nu numai sclav (robot), ci *şi* om, a fost cea care a imprimat puterea morală, psihologică şi politică de a înfrunta represiunea mişcării muncitoreşti timpurii (de aceea mişcarea socialistă a avut întotdeauna o concurenţă în mişcarea muncitorească creştină, care urmărea acelaşi motiv, sentimentul unei existenţe umane, de însemnătate politică şi de drept, lipsindu-se însă de elementul revoluţionar). Cîtă vreme suferinţa proletariatului era atît de mare, după cum reiese din documentele secolului al XIX-lea, descoperirea sentimentului drepturilor omului trebuia să alcătuiască nucleul eului

* 1985 (n.t.).

politic. Acest lucru conferă naivului socialism timpuriu o vrajă nostalgică, un umanism politic entuziast şi impregnat cu adevăr. Dar apele aveau să se limpezească o dată cu corecta interpretare a drepturilor omului. La sfîrşitul secolului al XIX-lea, începe epoca strategiilor, dezbinărilor, revizuirilor şi războaielor fratricide. Conştiinţa drepturilor omului se destrăma în angrenajele logicii de război şi de partid. Ea şi-a pierdut capacitatea de a prezerva în exterior o satisfacţie proletară intactă, o dată ce diversele curente socialiste au început să se defăimeze unele pe altele.

Încă ceva mai devreme, social-democraţia, în politica sa formativă, încercase să atingă coarda narcisismului de clasă prin lansarea lozincii „cunoaşterea înseamnă putere". Prin aceasta se afirmă pretenţia la o cultură de clasă proprie, ce-şi are rădăcina în ideea că fără o creativitate de clasă specifică şi fără o „morală" şi o educaţie superioare, nu se poate realiza un stat socialist. „Cunoaşterea înseamnă putere" – această propoziţie poate, de asemenea, să însemne că socialismul începea, în fine, să intuiască secretul legăturii dintre o narcisistă cultură a plăcerii şi puterea politică. „Dacă eşti sărac, asta nu înseamnă că eşti bun şi înţelept" (Erich Kästner, *Fabian*, 1931).

În epoca de înflorire a mişcării muncitoreşti, conştiinţa drepturilor omului era depăşită de o mîndrie proletară a muncii (a efortului), care făcea, pe bună dreptate, referire la travaliul, hărnicia şi puterea acestei clase. Conştientizarea propriei puteri a culminat cu următoarea propoziţie: „Toate rotiţele se vor opri, dacă asta va fi dorinţa braţelor noastre". În patosul grevei generale supravieţuia ceva din satisfacţia puterii de clasă şi de dominaţie asupra producţiei – bineînţeles, doar în condiţiile mereu ireale ale unităţii proletare. Aceasta era fracturată deoarece, în cazul proletariatului, interesele de viaţă şi interesele politice n-au putut fi niciodată congruente. Totuşi, chiar şi puterea unei conştiinţe latente a grevei generale şi a muncii nu rezistă suficient timp pentru a stabiliza o satisfacţie de clasă. Cenuşiul cotidian este mai puternic decît învăţătura politică din episoadele dramatice ale istoriei claselor. Numai conştiinţa puterii şi cea a muncii, singure, nu pot susţine, pînă la capăt, o mîndrie culturală care se înnoieşte mereu.

Regenerarea satisfacţiilor participă la întemeierea creativităţii culturale şi existenţiale a unei clase. Puterea pură ajunge pînă la urmă să se plictisească şi pe sine însăşi. O rezistenţă vitală a maselor este, în timp, inevitabilă acolo unde plăcerea în politică se reduce la ambiţia stăpînitorilor. Totuşi, aici se poate constata un sentiment obiectiv de inferioritate proletară. Munca salarială creează valoare abstractă. Ea este productivă, fără a fi creativă. Idioţenia muncii industriale ridică un zid de netrecut pînă la un narcisism de clasă real al proletariatului. Numai de aici s-ar putea naşte hegemonia

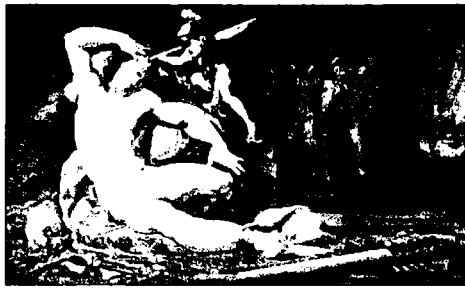
culturală a celor ce produc. Dimpotrivă, un sistem cultural care se bazează pe o ideologie a muncii rudimentară nu poate prelua cea mai valoroasă moştenire a culturii aristocrate şi burgheze: politica plăcerii a unei vieţi creative. Modalitatea socialistă de a moşteni a accentuat vechile lipsuri şi a diminuat vechile privilegii. A moşteni nobilimea şi burghezia poate însemna, într-o civilizaţie „a vieţii bune", doar a diminua lipsurile precursorilor şi aproprierea punctelor lor tari. Altfel n-ar merita efortul.

Renunţ la a prezenta construirea interiorităţii în alte domenii – erotic, etic, estetic –, cum am încercat să fac, pe scurt, în cazul interiorităţii paradoxale a narcisismului de clasă. În fiecare caz în parte, schema criticii ar fi aceeaşi: cercetarea programărilor şi autoprogramărilor colective. Astăzi, pe buzele tuturor se află dresura socio-culturală a sexelor. La unii reprezentanţi ai unor culturi mai puţin dezvoltate, masculinitatea şi feminitatea naive s-ar putea să ni se pară fermecătoare; în contextul nostru propriu, ne împiedicăm de factorul „stupiditate" în rezultatele acestor dresuri. Se aşteaptă astăzi de la oricine să ştie că masculinitatea şi feminitatea se formează în urma unor prelungi autodresuri sociale, în acelaşi fel în care se formează conştiinţele de clasă, eticile profesionale, caracterele şi orientările gustului. Fiecare om parcurge anii de ucenicie ai interiorităţii, fiecare nou-născut – anii de ucenicie ai identităţii sexuale. Mai tîrziu, o dată cu trezirea de sine, bărbatul şi femeia descoperă o spontaneitate a sentimentelor, căreia îi alocă unele caracteristici: asta îmi place; de asta mi-e silă; acestea sînt impulsurile mele; acest lucru mă pune în mişcare; acestea sînt dorinţele mele; pînă aici pot să le satisfac. Prima privire aruncată experienţelor noastre ne va spune cine sîntem. Cea de-a doua privire ne va clarifica faptul că în fiecare fel particular de a fi se ascunde educaţia. Ceea ce părea a fi natură, la o cercetare mai atentă, se dovedeşte a fi codificare. Dar la ce folosesc aceste lucruri? Păi, cine se bucură doar de avantaje din programarea sa şi a celorlalţi nu simte, în mod natural, nici un impuls spre reflecţie. Dar cine trebuie să îndure dezavantajele, va ezita pe viitor să mai aducă sacrificii care servesc numai simplei dresuri a libertăţii. Nedreptăţitul are motive nemijlocite pentru a medita. Se poate spune că disconfortul *general* în cadrul relaţiilor de astăzi dintre sexe a condus la o sporire majoră a acordului reflexiv asupra cauzelor relaţiilor problematice la ambele sexe. Atunci cînd „intri" mai tare în problemă, descoperi ambele părţi căzute pe gînduri.

Şi ce urmează meditaţiei? Personal, nu cunosc pe nimeni care să se afle „după meditaţie". „Treaba" reflecţiei nu a fost dusă nicăieri pînă la capăt. Ea priveşte spre nemărginire – bineînţeles, cum am

spus, o „nemărginire bună", însemnînd creştere şi maturizare. Există mii de lucruri prin care oamenii au motive întemeiate să se cunoască mai bine. Orice am fi pînă la urmă, în bine sau în rău, rămînem în primul rînd „de la natură", „idioţi ai familiei" – în sens mai larg, oameni educaţi. În ultimă instanţă, emanciparea luministă are de-a face cu idioţenia eului. Este greu să dezafectezi automatismele interioare; e nevoie de efort pentru a pătrunde inconştientul. E necesară o permanentă definire de sine pentru a întîmpina tendinţa de cufundare în noi inconştienţe, automatisme şi identificări oarbe. Viaţa, care încearcă să-şi dobîndească noi echilibre, trecînd prin mari răsturnări şi momente de adevăr, plăteşte tribut şi indolenţei. De aici s-ar putea naşte impresia că istoria spiritului nu reprezintă mai mult decît un fel de horă a ideologiilor şi nu o tentativă sistematică de ieşire a culturilor omeneşti din iresponsabilitate şi din orbire. În clarobscurul „postluminismului", idioţenia eurilor se disimulează în ipostaze tot mai subtile şi mai denaturate, într-un inconştient conştient, în identităţi defensive.

Goana după „identitate" pare să fie cea mai profundă dintre programările inconştiente, atît de puternic disimulată, încît poate scăpa şi celei mai atente reflecţii. În noi înşine există un „cineva" cvasiformal, care funcţionează ca purtător al identificărilor noastre sociale. El garantează, în toate cazurile, întîietatea a ceea ce ne este **străin**, **faţă** de ceea ce ne este propriu; acolo unde mi se pare că aş **fi eu însumi**, **se** dovedeşte că au fost alţii înaintea mea şi că mă **automatizează** prin socializarea mea. În această lume, adevărata **noastră experienţă** de sine rămîne într-o anonimitate originară, **îngropată în spat**ele tabuurilor şi a panicii. În esenţă însă, nici o **formă de viaţă** nu are nume. Anonimul, acel Nimeni conştient de **sine din noi** – care abia o dată cu „naşterea sa socială" primeşte un **nume** şi o identitate – este cel care rămîne sursa vie a libertăţii noastre. Anonimul viu este cel care îşi aminteşte, în ciuda dezgustului produs de socializare, de paradisurile energetice din spatele personalităţilor. Scopul său existenţial este corpul inteligent, pe care nu ar trebui să-l numim *nobody*, ci *yesbody*, şi care, pe parcursul individuaţiei, evoluează de la „narcisismul" areflexiv la „descoperirea de sine în lumea ca întreg" reflexivă. O dată cu el, procesul de emancipare luminist, sub forma criticii aparenţei private şi egoiste, îşi găseşte sfîrşitul. Dacă asalturile mistice ale acestor zone „latente" ale învăţăturii preindividuale erau pînă acum domeniul unei minorităţi meditative, astăzi există motive întemeiate pentru a se spera că în lumea noastră sfîşiată de identificări adverse se vor găsi, în final, căi şi pentru un asemenea proces de iluminare.



Pellegrino Tibaldi, *Polifem*, aprox. 1555.

Nu arareori, purului interes al supraviețuirii îi este necesar să fie un Nimeni. *Odiseea* ne prezintă acest lucru într-unul din pasajele sale cele mai grandioase și mai amuzante. Odiseu, inteligentul erou grec, îi strigă ciclopului în momentul hotărîtor al fugii sale din peștera în care l-a orbit: „Nimeni a fost acela care te-a orbit!". Astfel, se poate depăși faptul de a avea un singur ochi, precum și identitatea respectivă. Cu acest strigăt, Odiseu, maestrul supraviețuirii înțelepte, atinge o culme a inteligenței sale. El părăsește sfera cauzalităților morale primitive, pînza de păianjen a răzbunării. De acum înainte, el se află la adăpost de „invidia zeilor". Zeii își rîd de ciclop atunci cînd, în fața lor, el cere să fie răzbunat. Pe cine să pedepsim? Pe Nimeni.

A fost și rămîne o utopie a vieții conștiente: o lume în care fiecare să-și poată folosi dreptul de a fi un Odiseu și de a lăsa Anonimul din el însuși să trăiască în ciuda istoriei, în ciuda politicii, în ciuda ideii de cetățenie, în ciuda faptului de a fi un Cineva. În ipostaza unui corp treaz, acesta trebuie să participe la o viață de rătăciri, care nu pune nimic deoparte. Fiind în primejdie, omul înzestrat cu inteligență redescoperă în sine anonimitatea. Între polii Nimeni și Cineva se întind aventurile și momentele de cumpănă ale vieții conștiente. În aceasta se păstrează, pînă la sfîrșit, fiecare ficțiune a eului. De aceea, Odiseu și nu Hamlet este adevăratul strămoș al inteligenței moderne veșnice.

4. În urma demascărilor: zorii cinismului. Schițe ale retractării ethosului Luminilor

„Pe-aici îmi sînteți, încă tot pe-aici?
Voi spirite de rînd,
Să dispăreți n-aveți de gînd?
Nici chiar din epoca luminii?
Un neam drăcesc de reguli nu întreabă.
Sîntem atît de luminați,
Dar spiritele tot se mai găsesc în treabă."

J.W. Goethe, *Faust I*, „Noaptea valpurgică"*

„– Privesc, asta nu e nimic?
– Și cui folosește?
– Cui mai poate fi de folos? spuse Fabian."

Erich Kästner, *Fabian*, 1931

„Căci ei știu ce fac."

Ernst Ottwald, 1931

Aceste opt gălăgioase și grele bătălii ale emancipării reflecției luministe au făcut istorie în aceeași măsură ca și marile descoperiri ale științelor naturii și ale tehnicii, împreună cu care s-au împletit, pentru a produce ceea ce, de două sute cincizeci de ani, reprezintă o permanentă revoluție industrială și culturală. La fel cum urbanizarea, motorizarea, electrificarea și informatizarea au schimbat radical viața socială, și travaliul reflexivității și al criticii a fracturat, la modul structural, conștiințele și le-a impus o constituție nouă și dinamică. „Nu mai există nimic ferm." El a brăzdat de atîtea ori acest teren intelectual-psihic, încît vechile forme ale tradiției, identității și caracterului nu au mai putut supraviețui. Efectele sale se însumează în identificarea unui complex al modernității în care viața se știe predată unui continuum al crizei.

---

* În românește de Lucian Blaga, BPT, București, 1968 (n.t.).

I. Obstrucționarea luminată a Luminilor

Fără îndoială, Luminile au un succes violent. În arsenalele lor stau pregătite armele criticii; cine vrea să le studieze izolat, este nevoit a recunoaște că o forță atît de bine dotată pentru lupta de opinii va fi, inevitabil, victorioasă. Dar nici o forță nu poate pretinde aceste arme doar pentru sine. Critica nu beneficiază de un reprezentant unic, ci ea se fărîmițează într-o multitudine de școli, fracțiuni, curente și avangarde. În esență, nu exită o „mișcare" luministă unitară și limpede. Este specific dialecticii Luminilor dezinteresul în formarea unui front masiv; mai degrabă și-a devenit oarecum, destul de devreme, propriul inamic.

Așa cum arată *a doua meditație preliminară*, Luminile se frîng în fața rezistenței puterilor contrare (puterea dominantă, tradiția, prejudecata). Deoarece cunoașterea înseamnă putere, fiecare putere dominantă, produsă de „o altă știință", trebuie să încerce să se păstreze în centrul cunoașterii. Cu toate acestea, nu orice putere este centrul potrivit pentru orice știință. Știința reflexivă nu se lasă despărțită de propriul ei subiect. Astfel că puterii dominante nu-i rămîne decît un singur mijloc: de a despărți subiectele unei posibile contraputeri de mijloacele reflecției lor de sine. Aici găsim motivul străvechii povești a „violenței împotriva ideilor"; nu este vorba despre o violență îndreptată împotriva persoanelor, și nici una împotriva lucrurilor – este o violență împotriva experienței și expresiei de sine a persoanelor aflate în primejdia de a învăța ceea ce nu vor să știe. Istoria *cenzurii* este cuprinsă în această formulă. Este istoria politicii antireflexive. Pînă cînd oamenii se maturizează pentru a recepționa adevărurile despre sine și despre relațiile lor sociale, deținătorii puterii încearcă, încă de mult, să spargă oglinda în care oamenii ar recunoaște cine sînt și ce se întîmplă cu ei.

Luminile – pe cît de lipsite de putere par a fi mijloacele rațiunii – se consideră subtile și irezistibile, precum lumina, într-o bună tradiție mistică: *les lumières*, iluminism. Lumina poate ajunge doar acolo unde anumite obstacole nu se interpun razelor sale. Astfel, o primă sarcină a Luminilor va fi îndepărtarea acelor obstacole care împiedică răspîndirea luminii. Lumina „în sine" nu poate avea dușmani. Ea se concepe pe sine ca fiind o energie a pașnicei înseninări. Dar senin se face numai cînd suprafețele atinse reflectă. Și atunci se pune întrebarea: Sînt aceste suprafețe reflexive adevăratele scopuri ultime ale iluminării sau nu? Nu cumva prezența lor reprezintă o insinuare între sursa luminii și adevărații săi adresanți? În limbajul francmasonilor din secolul al XVIII-lea, piedicile cu care se confruntau sau

blocau răspîndirea luminii ştiinţei purtau un nume triplu: superstiţie, eroare, neştiinţă – mai erau denumite şi cei trei „monştri". Aceşti monştri reprezentau puteri reale, pe care trebuia să le iei în seamă şi pe care un proces emancipatoriu îşi propunea să le provoace şi să le depăşească. Naivi şi plini de elan, primii reprezentanţi ai Luminilor şi-au asumat semnul luptei pentru lumină în faţa puterilor şi au cerut cale liberă.

„Uite ce mi-au refuzat... ignoranţii ăştia!"

Dar ceea ce au obţinut a fost „al patrulea monstru", cel mai autentic şi mai dificil vrăjmaş, a cărui siluetă nu se arăta suficient de clar privirii. Ei i-au atacat pe puternici, dar nu şi cunoaşterea lor. De multe ori, au pierdut ocazia de a cerceta sistematic ştiinţa dominaţiei a puterilor hegemonice, care are întotdeauna o structură dublă: pe de o parte, ca ştiinţă a regulilor puterii, pe de altă parte, ca set de norme ale conştiinţei comune.

Conştiinţa puternicilor constituie acea „suprafaţă reflexivă" care hotărăşte calea şi răspîndirea luminii. Astfel, ceea ce aduc Luminile la suprafaţă este în primul rînd puterea de a reflecta. Această reflecţie se produce în două sensuri: ca observare de sine şi ca întrerupere şi întoarcere a luminii.

Puternicii, atunci cînd nu sînt „numai" aroganţi, trebuie să se aşeze silenţios între Lumini şi adresanţii acestora, pentru a împiedica extinderea unei noi puteri a ştiinţei şi naşterea unui nou subiect al ştiinţei ca putere. Statul trebuie să cunoască adevărul înainte de a-l cenzura. Tragedia vechii social-democraţii este că, din cele o sută

de semnificații ale propoziției „Cunoașterea înseamnă putere", a conștientizat doar cîteva, neputînd recunoaște aproape niciodată care este adevărata știință ce-ți conferă puterea și ce putere trebuie să ai și să fii pentru a ajunge la cunoașterea care sporește puterea.

În cadrul conservatorismului și al regalismului francez din secolele al XIX-lea și XX s-a speculat mereu și mereu, cu multe resentimente, asupra felului în care s-ar fi putut „evita" Revoluția de la 1789. Această bîrfă reacționară a prezentat întotdeauna o latură interesantă; conservatorismul monarhic atinge coarda sensibilă a politicii unei puteri învățînd cinismul. Raționamentul este foarte simplu: dacă monarhia și-ar fi dus puterile reformiste pînă la capăt, dacă ar fi învățat să procedeze elastic cu realitățile ordinii economice burgheze, dacă și-ar fi așezat drept fundament noua economie etc. – atunci, poate, lucrurile nu ar fi decurs în felul acesta. Dacă erau inteligenți, regaliștii puteau fi primii care să recunoască faptul că Ludovic al XV-lea și Ludovic al XVI-lea, datorită multiplelor greșeli și impotențe lor politice, au contribuit în mare măsură la provocarea dezastrului. Din această cauză, ei nu au renunțat cu nici un chip la ideea de monarhie în sine, pentru că erau prea preocupați de posibilitatea unui „despotism perfectibil" Găunosul cap politic al Franței secolului al XVIII-lea a permis ca știința-putere să creeze un centru extramonarhic.

Dacă privim lucrurile mai cu atenție, observăm că lanțul adevăratelor evenimente revoluționare începe cu o scenă impresionantă: puterea încerca, în ultimul moment, să se apropie de problemele poporului, pentru a lua din nou în mînă hățurile scăpate. Acesta este sensul celebrelor „caiete de plîngeri" care, din ordinul coroanei, trebuiau întocmite pînă și de cel mai îndepărtat cătun, pentru a se afla, în sfîrșit, la cel mai înalt nivel, care ar fi adevăratele nevoi și dorințe ale poporului. Într-o ipostază de umilință patriarhală, în care poporul și-a jucat rolul plin de speranțe și cu puternice bătăi politico-erotice ale inimii, monarhia făcea marea dovadă a dorinței sale de adaptare, dînd de înțeles că dorea să devină și centrul acelei științe și acelor necesități politice ale căror separare și coagulare într-un centru revoluționar o tolerase prea multă vreme. Dar tocmai prin acest gest coroana punea în mișcare bulgărele de zăpadă al unei cauzalități revoluționare, pentru a cărei oprire nu mai exista nici un mijloc imanent sistemului.

În marile monarhii continentale din secolul al XVIII-lea, s-a ajuns la un stil de guvernare diferit, la o „emancipare luministă patriarhală". Monarhiile din Prusia, Austria și Rusia se bucurau de vîrfuri dornice de învățătură. Se va vorbi astfel de un luminism petrinic, frederican și josefinist, pe cînd, nici cu cele mai bune intenții, un luminism ludovican nu poate fi pus în discuție. În țările „despotismului

luminat" s-a înfăptuit o semiconservatoare planificare de sus a progresului; aici își are originea impulsul ideii moderne de planificare, care a încercat să unifice un maxim de stabilitate socială cu un maxim de dezvoltare a puterii și producției. Sistemele „socialiste" lucrează în același stil al absolutismului luminat, dar care se numește, între timp, „centralism democratic" sau „dictatură a proletariatului", deși sînt aceeași apă de ploaie.

Friedrich al II-lea în atelier, la masa de lucru,
în compania cîinilor săi.

În acest context, exemplul german are o importanță neclară. În același timp, Luminile germane au reprezentanți precum Lessing și Kant, dar și alții ca Friedrich al II-lea al Prusiei, pe care trebuie să-l numărăm printre marile creiere ale secolului său. Ca prinț, copil al unui secol luminat, antimachiavelic, repudiind tehnica guvernării

deschis cinice a vechii ştiinţe a statului, el trebuia să devină cea mai înţeleaptă întrupare a noii ştiinţe a guvernării. În filosofia sa politică însă, se croiesc noile veşminte ale puterii şi se educă, în spiritul epocii, noua ştiinţă a represiunii[1]. Noul cinism al lui Friedrich a rămas însă mascat de melancolie, deoarece el s-a zbătut pentru a dobîndi o integritate personală prin tentativa de a aplica asupra lui însuşi politica ascetico-prusacă a obedienţei. Cu consecinţe formale şi, în parte, chiar existenţiale, el a impus ideea de muncă şi de serviciu în cadrul coroanei, prin faptul că l-a numit pe rege „primul slujitor al statului". Aici îşi are originea depersonalizarea puterii, care va culmina cu birocraţia modernă.

În melancolia lui Friedrich se întrevede felul în care despotismul luminat trebuie să prezinte o anumită tribulaţie „tragică", ce a conferit multor admiratori ai prusacilor o identitate tainică şi sentimentală; de aici provine nostalgia prusacă de astăzi, această excrescenţă a romantismului funcţionăresc social-liberal. Luminile germane resimt, mai mult decît oricare altele, ruptura schizoidă din interior; ele ştiu unele lucruri pe care însă nu au voie să le trăiască, poartă în sine o ştiinţă al cărei subiect nu vor putea fi niciodată. Ele absorb cunoştinţe pentru a le împiedica să pătrundă la acele euri care cu siguranţă le-ar onora, dacă ar avea şansa să le posede. În această melancolie schizoidă îşi are originea firul roşu al noii istorii germane – demoralizarea emancipării burgheze printr-o dominaţie inteligentă.

Otto von Bismarck a fost a doua putere cinică a modernităţii germane – prin excelenţă, o figură a represiunii raţionaliste. Ca şi creator al „naţiunii întîrziate" (1871), el a fost, în acelaşi timp, cel care a încercat să dea înapoi ceasul politicii interioare a acestei naţiuni cu o bună jumătate de secol. El i-a redus simţitor evoluţia. S-a zbătut pentru a menţine standardele unor privări de drepturi care nu mai corespundeau balanţei de putere din vremea sa. A reprimat nu numai voinţa politică de mult articulată a celei de-a patra stări (social-democraţia), ci şi a celei de-a treia, a liberalismului burghez. Bismarck ar fi urît „spiritul liber", mai mult chiar decît „bandele roşii" ale social-democraţiei, dacă acest lucru ar fi fost posibil. Chiar şi din rîndurile catolicismului politic (centrul), i-a fost dat să audă pretenţiile asupra unui eu politic, care îi lua la întrebări cinismul. Locul în care aceste euri politice voiau să se înscrie la cuvînt –

1. „Este pierdere de vreme să vrei să luminezi omenirea. Trebuie să te mulţumeşti să fii măcar tu, de e cu putinţă, un înţelept şi să laşi plebei rătăcirea şi numai după aceea să năzuieşti să o înfrînezi de la crimele care tulbură ordinea socială" (Friedrich al II-lea al Prusiei, într-o scrisoare către prietenul său, D'Alembert, 1770).

Parlamentul prusac şi, mai tîrziu, Parlamentul imperial – el l-a numit un „loc al palavrelor", căci adevăratele hotărîri se negociau între el şi coroană. Aici, firul roşu al cinismului seniorial german se transformă într-o funie solidă. „Raţionaţi cît poftiţi, dar supuneţi-vă!" – cu aceasta începe calea sa prin epoca „pălăvrăgelii", continuîndu-se pînă în parlamentarismul haotic al Republicii de la Weimar.

Dansul politic al ouălor – E. Schalk, caricatură a lui Bismarck ca ministru al conflictului. *Frankfurter Latern*, 1863.

Mai rămîne de văzut dacă vremurile social-democrate n-ar trebui în primul rînd să ducă cu un pas înainte răspîndirea identităţii Luminilor. Imediat ce se ajunge la guvernări „luminate", tensiunea schizoidă din interiorul subiectului puterii se accentuează; el trebuie să-şi scindeze propria ştiinţă a luminării şi să se lase pradă realismului melancolic al guvernării – să înveţe arta alegerii răului mai mic. Nici o conştiinţă pur morală şi nici o formă a principialităţii nu va putea să o scoată la capăt cu alambicatele realisme ale exercitării

puterii. În „Cuvîntul înainte", nu fără intenţie, am explicat de ce critica raţiunii cinice este o meditaţie asupra judecăţii „Cunoaşterea înseamnă putere", cuvîntul de ordine al vechii social-democraţii; astfel, această critică conduce, în ansamblu, deopotrivă la o întemeiere *şi* la o suspendare a ceea ce desfiinţează miezul social-democraţiei: raţiunea politică pragmatică. Pragmatică fiind, ea respectă datul, împotriva căruia se revoltă ca raţiune. Doar sub semnul criticii cinismului se poate trece dincolo de ipostaza epuizatei confruntări dintre teorie şi practică; numai ea poate lăsa în urmă dialectica şcolărească dintre „ideal" şi „real". Sub semnul acestei critici a raţiunii cinice, Luminile îşi pot înnoi şansa şi pot rămîne credincioase proiectului lor celui mai apropiat: să schimbe fiinţa prin conştiinţă.

A continua Luminile înseamnă a te pregăti să vezi înfrînt de implacabilul amoralism al realităţii ceea ce, în conştiinţă, este doar morală goală. Nu te învaţă asta oare, astăzi, chiar social-democraţia, prin faptul că, împotriva dorinţei sale, este cuprinsă în Marea Dialectică[1]? Acest traumatism educat este unul dintre cei mai mari trei factori ai negării de sine a Luminilor de astăzi[2].

Scindarea principală în cadrul Luminilor e cauzată de cinismul politic al puterii. Căci cunoaşterea înseamnă putere şi puterea, care este condiţionată de luptă, duce la scindarea ştiinţei în viabil şi neviabil. Numai la suprafaţă acest lucru pare a fi o opoziţie între „realism" şi „idealism". În realitate, se confruntă un realism schizoid cu unul antischizoid. Primul pare serios, al doilea – impertinent. Primul îşi asumă responsabilitatea pentru ceea ce nu presupune responsabilitate, al doilea susţine iresponsabil ceea ce presupune responsabilitate. Primul susţine că vrea să asigure supravieţuirea, al doilea doreşte să salveze ceea ce merită trăit din viaţă de excesele realismului puterii.

II. Scindările din interiorul Luminilor

Alături de principala scindare din interiorul Luminilor, cauzată de politica antireflexivă a puterii, care încearcă să conserve la modul conştient naivităţile celorlalţi, putem observa şi alte fisuri şi dereglări ale desfăşurării lor, datorită cărora ele ajung pînă la limita negării de sine.

1. Mai puţin solemn spus, în marea dezordine, în ambivalenţa realului.
2. Adaug aici compromiterea istorică a alternativei marxiste (vezi pp. 118 *sqq.*) şi înceţoşarea atmosferei generale social-psihologice (vezi pp. 155 *sqq.*).

1. Scindarea în timp

Emanciparea luministă este un proces în timp, o formă de evoluţie. Ea consumă timp de viaţă în cazul indivizilor şi timp procedural în cazul instituţiilor. Nimic nu se întîmplă aici peste noapte, deşi lucrurile cunosc salturi şi treziri bruşte. Ritmul este greu de prevăzut şi el variază la nesfîrşit, în funcţie de cerinţele şi rezistenţele interioare şi exterioare. Ca în cazul unui corp ceresc, energia sa este mai intensă în centru, pentru a se stinge o dată cu apropierea de marginea exterioară. Pornind de la pionierii şi maeştrii inteligenţei reflexive din filosofie şi arte, impulsul său apare mai intîi în mediul inteligenţei, cu inerţia sa, apoi în lumea socială, a muncii şi a politicii, şi apoi mai departe în nenumăratele sfere private izolate de cea comună, ricoşînd, în sfîrşit, înapoi în mizeria cea mai pură şi de neemancipat.

Din punct de vedere biografic, Luminile cunosc mai multe stadii şi trepte, sugestiv evidenţiate mai demult de mişcările ezoterice; în vechea francmasonerie se înscena o scară a iniţierii, care corespundea stadiului maturizării reflecţiei, exerciţiului şi luminării. Acest indispensabil sistem biografic de trepte al iluminării ca *iniţiere* este corupt în pedagogia modernă; el supravieţuieşte numai superficial în ordonarea în trepte a sistemului educaţional şi în succesiunea anilor şcolari şi a semestrelor. Planurile de învăţămînt ale şcolilor moderne sînt parodii ale ideii de evoluţie. În vechea universitate humboldtiană, cu relaţia sa „autoritaristă" între învăţător şi învăţăcel şi cu libertăţile ei studenţeşti, supravieţuia încă o urmă a acelei fundamentări biografice, precum şi o şansă a iniţierii personale în ştiinţă. În sistemul de învăţămînt modern se pierde ideea cunoaşterii întrupate în dascăl, precum şi în student. Profesorii nu mai sînt „adevăraţi cunoscători", ci nişte antrenori într-o cursă a cunoaşterii, îndepărtată [illegible] viaţă. Universităţile şi şcolile exersează un schizoid joc de rolur[illegible] un tineret inteligent, dar demotivat şi lipsit de perspe[illegible] [illegible]ţă să se ridice la standardele unei luminate lipse de se[illegible]

În cad[illegible] [illegible]indării temporale din interiorul Luminilor distingem dimen[illegible] [illegible]ică şi una sociologică. Fiecare nouă generaţie are nevoi[illegible] [illegible]ntru a prelucra, în propriul ei ritm, cuceririle sale. Însă deoarece cultura schizoidă lucrează în favoarea unei depersonalizări a Luminilor, a unor Lumini fără luminişti în carne şi oase, dinspre şcolile moderne se aude un mare şi unic oftat. Tinerii sînt întîmpin[illegible] [illegible]le către aparatul luminării lor, de pe poziţia unui inamic. Dacă n-[illegible] [illegible]a dascăli care, în ciuda sistemului de învăţămînt, să se dedic[illegible] [illegible]isperare luminării şi să-şi investească în procesul pedagogic în[illegible] [illegible]a energie de viaţă, în pofida relaţiilor existente, n-ar

mai fi elev care să afle sensul trecerii printr-o şcoală. Cu cît mai sistematică este planificarea învăţămîntului, cu atît mai mult ţine de oportunitate sau de şansă ca educaţia să ia forma iniţierii în viaţa conştientă.

Georg Scholz, *Industriebauern* (*Ţărani industriali*), 1920.

În cazul scindării în timp a Luminilor, cea care opune rezistenţă – prin inerţia sa – impulsului luminist este „provincia" (în sens concret, dar şi figurat). Provincie înseamnă adaptare la represiune şi greutăţi care „de fapt" nici nu mai există. Ele rămîn reale doar din cauza funcţionării în gol a obişnuinţei şi autoreprimării – dar nu necesar. În epoca unor Lumini avansate, devine extrem de vizibil cît de ucigătoare poate fi mizeria lipsită de substanţă, cît de lamentabilă nefericirea **anacronică**. Provincia a ţinut pasul cu modernizarea fără **să participe propriu-zis** la liberalizare; ea a făcut drumul şi totuşi a

rămas în urmă. Firește, această imagine se modifică astăzi. Se distinge o relativă revenire a conștiințelor orășenești și rurale; unele semne precise dovedesc, dincolo de echivoc, că o apatică rămînere în urmă nu este același lucru cu a-nu-vrea-să-mergi-mai-departe. O nouă conștiință provincială subliniază faptul că Luminile nu s-au angajat pentru totdeauna într-o alianță oarbă cu complexul științe-ale-naturii-tehnică-industrie, chiar dacă acesta i-a fost un însoțitor inseparabil. Avangarda socială a Luminilor țintește și astăzi la o relativizare a acelor Lumini tehnice cu a căror descătușare a debutat faza fierbinte a istoriei noastre. Se descoperă în ea urme mitice, vise de dominație rațional-magică a naturii, fantezii ale omnipotetei și alte fabulații ale inginerilor politici. În cultura tehnică se infiltrează imperialisme orășenești. Se înmulțesc acele voci cu greutate teoretică – de la Toynbee la Wittfogel – care vor să propage ideea că viitorul civilizației orășenești și industriale s-ar putea numi din nou provincie[1].

2. *Scindarea de partid*

Cine își pune problema subiectului politic al Luminilor, pătrunde într-un hățiș greu de străbătut. La nivel de principii, ideile Luminilor se separă în liberale și socialiste – acestea din urmă ramificîndu-se, la rîndul lor, în idei autoritar-comuniste, social-democrate și anarhiste. Orice partid și-a revendicat o relație aparte cu Luminile și **știința, dar și o identitate intimă.** Liberalismul susține nu numai libertatea economică, ci, prin însuși numele său, pe cea burgheză și pe cea de gîndire; social-democrația se prezintă pe sine încă de multă vreme ca fiind forța politică ce susține cîrmuirea rațională a dezvoltării sociale; comunismul dă lovitura prin faptul că se prezintă ca un curent în care apartenența la partid și cunoașterea adevărului au devenit unul și același lucru. Pe cine să credem? Cine este suficient de liber să-și pună întrebarea, nu are altceva de făcut decît să-și contemple strădania propriei gîndiri, datorită căreia poate lua naștere un nou partid al Luminilor, corespunzător „propriei sale opinii" Cine este suficient de liber pentru așa ceva este, firește, la fel de liber să observe impulsul antipartinic al anarhismului, care contaminează toate partidele cu pofta de a substitui statul, tentîndu-le să devină atît mecanisme de îndobitocire, cît și aparate de rechiziționare și control al masei votante. Astfel, frumoasa relație dintre „adevărat și partinic" rămîne un balon de săpun, pînă cînd se va descoperi un

1. Vezi eseul lui Peter Jirak, „Zukunft als Provinz" („Viitorul ca provincie"), în *Frankfurter Hefte*, 33, 4 aprilie 1978.

partid nepartinic care să servească interesului general de viaţă, intervenind în funcţionarea mecanismelor oarbe de autodistrugere.

3. Scindarea sectorială

În special falangele sensibil avansate ale Luminilor, care atentează la ficţiunile senine ale conştiinţei, naturii şi identităţii, adună chiar şi astăzi împotriva lor, neîncetat, resentimentele marilor angrenaje sociale care lucrează cu aceste ficţiuni. Asta se poate dovedi uşor în cazul psihologiei abisale, care a ajuns într-un război pe două fronturi cu alte fracţiuni luministe; acestea şi-au făcut, pe seama ei, treaba antiluministă. Pe de o parte, psihologia inconştientului a fost mereu „combătută" şi anexată mitologiei de către scientism şi medicina ştiinţifică, pe de altă parte, ea a fost denunţată de marxismul oficial drept un simptom al decadenţei burgheze iraţionale.

Într-adevăr, Luminile psihologice şi cele politice rămîn inamici nu numai cînd concurează pentru acapararea energiei libere a indivizilor, ci, adeseori, şi cînd se ciocnesc în această chestiune. Imediat ce apartenenţa la partid se substituie identităţii – în sensul că indivizii nu numai că ajung în partid, ci devin partid –, reflecţia psihologică trebuie să lucreze neîncetat şi distructiv la aceste naivităţi artificiale. Astfel, ea a intrat în rolul de Lumini nedorite. În sens invers, Luminile psihologice ajung în dizgraţie atunci cînd încep să se impună ca viziune asupra lumii, ca şcoală a opiniilor, ca ideologie şi chiar ca sectă. Acest lucru se poate observa în multele şi lamentabilele certuri, rupturi şi dogmatisme din jurul unei noi ortodoxii psihologice, precum şi în precipitarea şi izolarea unei subculturi psihologizante. În final, se ajunge la indignare atunci cînd psihologii (precum C.G. Jung), dintr-un amestec de ambiţie şi naivitate, vor să fie pe placul unor curente politice precum fascismul. În loc să producă o psihologie a autorităţii, în loc să evidenţieze masochismul politic, unii şefi de şcoală psihologică înclină ei înşişi să guste dulceaţa autorităţii şi să folosească mecanismele masochiste în propriul lor beneficiu.

4. Scindarea inteligenţelor

Dădeam mai înainte de înţeles că alianţa dintre Lumini şi procesul civilizării tehnico-ştiinţifice şi-a pierdut din claritate. Totuşi, filosofia Luminilor ezită încă să desfacă această alianţă forţată şi să caute un nou raport cu ştiinţele. Din păcate, egalitatea modernă dintre raţiune şi ştiinţă este mult prea tare pentru ca filosofia să poată anula – fără ca prin aceasta să se autodistrugă – privilegiile ştiinţelor. Şi totuşi,

semnele vremurilor vorbesc în favoarea unui amurg al idolilor scientismului. Încă din vremea romantismului european, au existat așa-numite curente iraționale care s-au contrapus raționalismului modern; chiar și prezentul este martorul unui asemenea val de antiraționalism, în care motivele „altor rațiuni" se amestecă între ele – motive ale logicii sentimentelor și ale misticii, ale meditației și ale determinării de sine, ale mitului și ale unei imagini magice asupra lumii. Ar fi acum un efort inutil să alegem grîul de neghină. Se va vedea care dintre aceste impulsuri vor supraviețui modei. Imediat ce sincretismul american își va fi trăit traiul și pe la noi, imediat ce primele mofturi ale lui *anything goes* vor fi pălit, vor fi, poate, din nou apreciate impulsurile spre claritate. Pe termen lung, amestecurile tulburi nu sînt cîștigătoare; acolo unde „toate trec", lucrurile devin egale, dar trebuie să trecem și noi prin asta.

Dincolo de pendularea între fascinație și dezgust, Luminilor le rămîne în continuare sarcina să determine un loc relativ al științelor în cadrul culturii. Un punct de plecare în acest sens ar fi limpezirea relațiilor dintre diferitele specii de inteligență – mai ales între diversele tipuri de înțelepciune, care se opun una alteia ca știință sau deșteptăciune, ca învățătură sau istețime.

Tendințele centrifuge ale diferitelor tipuri de inteligență – care, în cadrul gîndirii moderne, iau doar aparent forma unitară a raționalității – sînt de multă vreme de netrecut cu vederea. Ceea ce, spre exemplu, ataca Georg Lukács ca fiind „iraționalismul" gîndirii burgheze moderne – „distrugerea rațiunii" – conține, în impulsul său fundamental, tentativa de eliberare a unui „alt" tip de inteligență de hegemonia științifico-raționalistă. Rău este însă faptul că iraționalismul, de la Bergson la Klages, s-a luat pe sine mult prea în serios. El și-a supralicitat imaginea prin gravitatea pretențiilor sale, dînd curs unor litanii reverențioase acolo unde s-ar fi potrivit mult mai bine o clovnerie filosofică. Găsim adeseori, în literatura pronunțat iraționalistă, un amestec de alean teoretic și vanitate. Totuși, Bergson a scris măcar despre rîs.

Cerința burgheză de seriozitate a distrus modalitățile satirice, poetice și erotice ale iraționalismului. Cine vede „altfel", trebuie să o spună ca atare. Dar dacă cine „a înțeles" ceva de dincolo de raționalitatea îngustă se exprimă cu pretenția de valabilitate a cunoștințelor serioase, corupe deopotrivă raționalul și iraționalul. Astfel, Gottfried Benn nimerea în inimă iraționalismul oracular, cu următoarele cuvinte: „În Germania, se obișnuiește ca acei gînditori care nu au reușit să-și înalțe limbajul la nivelul imaginii lor despre lume să fie numiți vizionari"

Multe dintre acestea nu erau străine conservatorismului onest. În spatele jelaniei – adeseori demagogice – privind progresul rău, el

şi-a păstrat convingerea că această nouă ştiinţă are mai puţin de-a face cu maturizarea omenească decît cu tradiţia marilor învăţaţi. Înţelepciunea nu depinde de stadiul dominării ştiinţifice a lumii; invers, cea de-a doua o presupune pe prima atunci cînd procesul dezvoltării ştiinţei şi tehnicii deviază spre nebunie, aşa cum se întîmplă astăzi sub ochii noştri. Cu ajutorul inteligenţelor budiste, taoiste, primitiv-creştine, hinduiste şi indiene nu se construiesc nici mari instalaţii industriale, şi nici sateliţi. Însă, în tipul modern de ştiinţă sucombă acea atenţie asupra vieţii care inspiră vechile învăţături în exprimarea lor despre viaţă şi moarte, dragoste şi ură, contrast şi unitate, individualitate şi cosmos, masculin şi feminin. Unul dintre motivele cele mai importante ale acestei literaturi dedicate înţelepciunii este cel al atenţionării asupra falsei deşteptăciuni, asupra excesului speculativ şi cărturăresc, asupra gîndirii ca putere şi a intelectualismului arogant.

III. Spărgînd uşi întredeschise

În ciuda tuturor piedicilor, eşecurilor şi îndoielii de sine, **Luminile**, pe calea dezvoltării lor, au reuşit să pună în circulaţie **un uriaş** potenţial reflexiv. Chiar şi astăzi, în epoca marilor **demoralizări**, acest efect este inconfundabil. Scientizarea, psihologizarea, **şcolarizarea** unor mari domenii ale vieţii sociale transportă puternice mijloace de reflecţie, în primul rînd în minţile păturilor intelectuale şi ale funcţionărimii de mijloc. Difuziunea puterii în statul modern a condus la o dispersie neobişnuită a ştiinţei puterii, care schiţează, în acelaşi timp, cinismul acestei ştiinţe a puterii, adică sporirea negării de sine morale şi a separării convingerilor neviabile într-o mentalitate colectivă difuză. Aici anticipăm teza noastră ultimă: disconfortul în cultură ne apare astăzi sub forma cinismului difuz universal.

O dată cu difuzarea cinismului la nivel de mentalitate colectivă a intelectualităţii în cîmpul gravitaţional al statului şi al ştiinţei ca putere, vechile baze morale ale criticii ideologice se prăbuşesc. De foarte multă vreme – aşa cum constata, în aforismul său din 1928, Walter Benjamin (vezi „Cuvîntul înainte") –, criticii s-au contopit cu obiectul criticii lor şi acea distanţă necesară, creată de morală, s-a pierdut în harababura generală de imoralitate, demimoralitate şi moralitate născută din politica răului celui mai mic. Oamenii educaţi şi informaţi de **astăzi au** luat la cunoştinţă, fără să fie impresionaţi, de modelul **esenţial al** criticii şi al procesului demascator. Existenţa unui **asemenea model** critic este resimţită astăzi mai degrabă ca o

contribuţie la trista complexitate a relaţiilor prezente, decît ca impuls spre o autodeterminare existenţială. Cine mai este astăzi un reprezentant al Luminilor? Întrebarea este deja prea directă pentru a fi în regulă.

Într-un cuvînt, nu există numai o criză a Luminilor şi una a reprezentanţilor lor, ci chiar o criză a practicii luministe, a unui *engagement* luminist. Astăzi, cuvîntul „angajat" se rosteşte deja cu un amestec de recunoaştere şi indulgenţă, ca şi cum ar fi vorba despre un precipitat casant, rod al unei perspective psihologice tinere, pe care îl iei în mînă doar cu mare grijă. Pare că simpatia noastră ar aparţine mai puţin acelui lucru pentru care se face angajamentul, cît mai degrabă angajamentului însuşi, în raritatea şi naivitatea sa fragilă. Cine nu ştie despre asta din sentimentele faţă de aşa-numitele „mişcări alternative"? Un lucru asemănător se poate observa în Franţa, unde generaţiile mai tinere de intelectuali, *après Sartre*, resimt vechile fundamente ale moralismului politic, care au construit identitatea de stînga, ca fiind într-un proces de disoluţie. Angajare? „Ea are loc în turnul de fildeş. Acolo, cei angajaţi stau activi" (Ludwig Marcuse).

În timp ce fundamentul moral al Luminilor se descompune, din cauză că statul modern le oprimă şi, în acelaşi timp, le acaparează, perspectivele a ceea ce înainte se numea angajare devin tot mai tulburi. Dacă cineva ar vrea să înceapă să „mă agite" în sens luminist, prima reacţie care mi-ar veni în minte este una cinică: respectivul să-şi vadă de treaba lui. Aceasta este în natura lucrurilor. Totuşi, nu trebuie să rănim fără motiv o bună intenţie; pe de altă parte însă, această bună intenţie s-ar putea dovedi puţin mai înţeleaptă, scutindu-mă de penibilul de a-i spune că ştiu foarte bine ce vrea de la mine. Nu-mi convine să fiu întrebat de ce nu fac nimic!

Cam aşa stau lucrurile: luministul „angajat" dărîmă uşi întredeschise, care nu mai trebuie date de pămînt. Se poate ajunge pînă acolo încît cinismul să fie un cunoscător mai bun al raporturilor morale decît angajarea. O dată cu Erich Kästner, tonul satirei luministe moderne este „marcat" reflexiv şi iese la rampă cu un *effet* cochet melancolic – asta dacă mai vrea să iasă. Comedianţii de astăzi sînt orice numai angajaţi nu; ei pot profita mai degrabă de scumpirea rîsului şi, tot mai degrabă, pot atinge spiritul epocii cu mult mai multe şanse ca bufoni, decît folosindu-se de armele vechii satire. Ultimii mohicani ai criticii ideologice sînt clovni inspiraţi precum Otto, la care observi puţină sociologie, dar multă isteţime.

Pe lîngă „angajament", în memoria noastră mai descoperim, în amestec cu acesta, o nouă depunere – experienţa încă proaspătă a mişcării studenţeşti, cu suişurile şi coborîşurile sale de curaj şi dezolare. Acest sediment istoric timpuriu de vitalitate politică îl învăluie pe cel anterior lui, sentimentul că acestei lumi trebuia să i

se întîmple ceva. Trebuie să ne intereseze felul în care s-au stins aceste mișcări studențești, pentru că acest proces reprezintă o trecere complexă de la speranță la realism, de la revoltă la melancolia înțeleaptă, de la un mare nu politic la un da minor, subpolitic și cu o mie de fețe, de la un radicalism al politicii la o cale de mijloc a existenței inteligente. Nu cred într-un sfîrșit al Luminilor doar pentru că spectacolul trebuie să aibă un sfîrșit. Faptul că atîția luminiști dezamăgiți privesc astăzi în fundul paharului nu înseamnă altceva decît că ei scuipă în marea scuipătoare numită opinie publică toată furia și durerea care i-ar împiedica să practice mai departe Luminile. Doar cei curajoși resimt lipsa de curaj; doar luminiștii bagă de seamă că s-a făcut întuneric; doar moraliștii pot deveni demoralizați. Într-un cuvînt, mai existăm. Leonard Cohen a scris un vers care a devenit cîntecul de luptă al unor Lumini micșorate: *Well, never mind: we are ugly, but we have the music* (*Chelsea Hotel nr. 2*).

Într-o asemenea stare crepusculară, unde ușile caselor stau întredeschise, secretele sînt scoase ca pernele la aerisit, iar măștile sînt date pe jumătate la o parte – și totuși nemulțumirea nu voia să scadă –, inteligența germană nu se află pentru prima oară. În „Secțiunea istorică" (vol. II) vreau să descriu „simptomul Weimar" ca fiind cea mai apropiată oglindă a epocii în care putem privi. Încă din perioada Republicii de la Weimar, intelectualitatea progresistă ajunsese la un stadiu al reflecției în care critica ideologică era posibilă ca joc de societate, fiecare putînd să ridice masca celuilalt. În această treaptă de dezvoltare își are deja originea experiența „bănuielii ideologice totale", despre care a fost atît de mult vorba după al doilea război mondial și despre care, de fapt, se vorbea deoarece lumea s-ar fi sustras cu mare plăcere adevăratului joc al acestei critici.

Dacă îmbraci pentru o clipă tricoul negru al arbitrului, poți descoperi un teren de joc bine structurat, cu jucători cunoscuți, cu tactici de joc bine stabilite și cu faulturi tipice. Fiecare echipă și-a dezvoltat niște strategii bine închegate ale criticii, aproape măsluite; religioșii îi critică pe areligioși și invers, fiecare parte are în repertoriu o metacritică la adresa criticii ideologice a părții adverse; tacticile de joc ale dialogului dintre marxiști și liberali sînt de mult stabilite, la fel și cele dintre marxiști și anarhiști sau dintre anarhiști și liberali. În cadrul acestui dialog, se cunoaște pedeapsa aproximativă acordată pentru fiecare fault al anarhiștilor și deprimarea adecvată a liberalilor și marxiștilor după aducerea la cunoștință a anilor de pedeapsă; se știe destul de bine ce au să-și reproșeze unii altora cercetătorii naturii și ai spiritului; chiar și critica ideologică dintre militariști și pacifiști amenință să stagneze, cel puțin în privința trăsăturilor ei creative. Criticii ideologice pare deci să i se potrivească titlul sartrian al unui film vechi de aproape o jumătate de secol: *Jocul s-a sfîrșit*.

IV. Elegia marxistă: Althusser şi „scindarea" la Marx

Dar Luminile sînt şi rămîn nemulţumite. Al doilea factor important al negării lor de sine îl reprezintă dezamăgirea produsă de marxism. Experienţa mişcărilor marxiste „ortodoxe", leninismul, stalinismul, vietcongul, Cuba, mişcarea khmerilor roşii sînt unele dintre principalele surse ale primelor forme de cinism contemporan. La marxism, observăm prăbuşirea a ceea ce se promitea a fi „alteritatea raţională". Dezvoltarea marxismului a fost cea care a întărit legătura – care astăzi se lasă greu desfăcută – dintre Lumini şi principiul stîngii. Decăderea marxismului într-o ideologie a legitimării camuflînd sisteme naţionaliste deschis hegemoniale şi despotice a ruinat renumitul principiu al speranţei şi a compromis principiul plăcerii în istorie, cel de-al doilea foarte greu posibil în absenţa primului. Pînă şi stînga învaţă că nu se mai poate vorbi despre comunism ca şi cum n-ar exista deja unul, ca şi cum lucrurile s-ar putea lua de la început absolut liber.

Dubla structură specifică a ştiinţei marxiste va fi explicitată în cea de-a patra demascare: ea este un amestec de teorie emancipatoare şi obiectualizantă. Obiectualizarea caracterizează orice ştiinţă care năzuieşte la o dominaţie asupra obiectelor. În acest sens, ştiinţa marxistă s-a dovedit, încă de la început, o ştiinţă a dominaţiei. Cu mult înainte ca marxismul – teoretic sau practic – să ajungă undeva la putere, el marşăluia deja, într-un perfect stil de „politică realistă", ca putere conducătoare înainte de a fi ajuns la ea. El a fost dintotdeauna o impunere mult prea exactă a „liniei corecte". Încă dintotdeauna, el a călcat furios în picioare orice alternativă practică. Încă dintotdeauna, el a spus conştiinţei maselor: eu sînt stăpînul şi eliberatorul tău, să nu ai alţi eliberatori în afară de mine! Orice libertate pe care ţi-o iei din altă parte nu înseamnă altceva decît o abatere mic-burgheză. În raport cu alte tendinţe ale Luminilor, marxismul a luat aceeaşi poziţie corespunzătoare unei „suprafeţe reflectante". Cadrele intelectuale ale marxismului s-au comportat ca departamentele de cenzură ale ministerelor de interne burgheze, studiind tot ce produceau luminiştii nemarxişti şi, în acelaşi timp, cenzurînd chiar şi ceea ce părea să fie suspect de nonconformism.

Louis Althusser, mai înainte creierul Partidului Comunist Francez, a stîrnit – pentru mai bine de un deceniu – nelinişte atunci cînd a afirmat că a descoperit o „scindare ştiinţifico-teoretică" în opera lui Marx, o trecere de la o ideologie umanistă la o ştiinţă structural-antiumanistă, care a avut loc între opera de tinereţe şi cea de

maturitate. Această ruptură descoperită teoretic de Althusser, unul dintre cei mai buni cunoscători ai marxismului din zilele noastre, pare să se fi reîncarnat în propia sa personalitate. El s-a molipsit în mare măsură de ceea ce a văzut. Această fractură a devenit spațiul său științific, politic și existențial. Dat fiind că Althusser îl percepea pe Marx pozitiv, această scindare a teoriei și existenței lui Marx s-a imprimat cu profunzime simbiotică și în învățătura și viața sa. Althusser, ne permitem să spunem, este, la rîndu-i, frînt de acest conflict. De ani de zile, contradicția dintre competența sa filosofică și loialitatea sa față de Partidul Comunist i-a hărțuit în permanență munca teoretică și existența. Căsătorit cu o sociologă „de orientare bolșevică", el este urmărit de conflictul dintre ortodoxie și cunoaștere, dintre fidelitate și libertate, pînă în viața sa particulară. Althusser a recunoscut că, dintr-un anumit punct de vedere, Marx însuși nu mai era Marx și că, de-a lungul operei sale, se întinde o fisură cu o dublă semnificație, a cărei legitimare teoretică și practică se face cu înnoite dificultăți. Datorită fidelității sale față de adevăr *și* Partidul Comunist, Althusser n-a mai fost în stare să rămînă Althusser. Astfel că filosoful marxist cunoscut în toată lumea avea să-și ucidă, în urma unei crize „psihotice", după cum se spune, la 16 noiembrie 1980, propria soție, Hélène, probabil într-una din acele stări de dezolare în care nu mai știi exact unde începe celălalt și unde sfîrșești tu – în care granițele dintre autoafirmare și distrugere oarbă se întrepătrund.

Cine este asasinul? Este el Althusser, filosoful, cel care prin soția sa, „dogmatica", se omora de fapt pe sine însuși, pentru a pune capăt stării de scindare lăuntrică datorită căreia filosoful nu avea acces autentic la viață? Este aceasta crima eliberatoare a prizonierului care ucide, din autoapărare interioară, ceea ce l-ar ucide? Este aceasta o crimă împotriva lui Althusser vestitul, care numai printr-o cădere în sfera cinică a criminalității și-ar fi putut distruge falsa identitate, falsul renume, falsa reprezentativitate? Așa cum psihologia știe că sinucigașii sînt, în esență, ucigași ai altuia, tot așa există ucigași care, în esență, sînt sinucigași, prin celălalt distrugîndu-se de fapt pe sine.

Voi încerca să interpretez „scindarea" althusseriană altfel decît a făcut-o el însuși, fiind atent la exemplul și la limba faptei sale. Aș dori să-i ridic filosofului un monument prin aceea că voi reconstrui cunoașterea sa marxistă, cauza adevăratei fracturi în teoria marxistă. Este monumentul unui asasin care a făcut vizibilă, cu o violență confuză, acea sciziune pe care nici o voință de mijlocire, nici un fel de loialitate și nici un fel de teamă de separare nu au putut-o face să dispară.

În opera **marxistă** nu este vorba despre o scindare între o fază „ideologică" și una „științifică", ci despre una între două moduri de reflecție – unul cinic-ofensiv, umanist, emancipator și altul obiectivist de un cinism superior, care ironizează lupta pentru libertate a altora în stilul unei ideologii funcționaliste. O față a lui Marx are ceva de rebel, cealaltă – ceva de monarh; jumătatea sa stîngă îl identifică cu Danton, cea dreaptă amintește de Bismarck. Precum Hegel, care purta în sine o dublă natură, revoluționar și om de stat, el este unul dintre cei mai mari dialecticieni, pentru că, în chiar el însuși, se desfășoară o polemică fructuoasă între cel puțin două spirite opuse. Tragedia teoretică și existențială a lui Althusser își are începutul în adeziunea sa pentru Marx cel „de dreapta", pe care l-a descoperit în scrierile *de după* așa-numita *coupure épistémologique*; este acel Marx al „politicii realiste", care i-a oferit lui Althusser o „teorie realistă" a capitalului, absolut științifică și purificată de orice sentimentalism umanist; acesta este sensul „lecturii sale structurale".

Opera tînărului Marx are drept cauză influența logicii hegeliene, cu care a început o campanie chiar împotriva idealismului hegelian. Munca și praxisul sînt conceptele-cheie cu care, hegelian, se poate ieși din cochilia sistemului. Acestea promit o abordare științifică de un tip nou, o empirie, care nu va fi mai prejos de pozițiile cele mai înalte ale reflecției filosofice. Cu aceste concepte de muncă și praxis, care se reuneau în conceptul patetic de politică, generația hegeliană de stînga și-a depășit maestrul. Din acest spirit s-a dezvoltat o critică socială puternică, agresivă, care s-a înțeles pe sine ca „umanism real", o trecere la „omul adevărat".

Genialitatea tînărului Marx s-a dovedit în faptul că el nu s-a mulțumit cu trecerea sa de la „sistemul" hegelian la „critica" umanistă posthegeliană. Polemica sa cea mai vehementă s-a orientat astfel mai ales împotriva marii ispite pe care o împărtea cu generația sa de intelectuali: aceea de a persevera în simpla „critică critică". El și-a simțit și raționalizat intuiția faptului că o puternică teorie critică trebuie să cucerească lumea obiectelor, precum și însăși realitatea, pentru a le putea concepe atît pozitiv, cît și critic. Acest impuls motivează, printre altele, și apropierea sa de economie, pe care o surprinde în ipostaza sa naiv-burgheză, pentru a o depăși cu teoria sa reflexivă. Simpla expresie „proces de învățare" nu acoperă această dramă a unei reflecții creative. Gîndirea lui Marx a urmat calea de la sistemul hegelian la critica economiei politice, de la o concepție teoretică contemplativă la înțelegerea teoriei ca agent al schimbării lumii, de la sfera ideilor la descoperirea muncii, de la antropologia abstractă la cea concretă, de la aparența naturală la istoria creației de sine a umanității. Ca teorie a emancipării sociale, știința marxistă putea dobîndi însemnătate doar dacă determina un eu al masei care

să recunoască posibilitatea libertății sale în oglinda acestei teorii. Aici Marx a preluat rolul de învățător istorico-logic și patron al proletariatului, identificat de el drept elev predestinat al școlii teoriei sale. Marx dorea să-i devină, în același timp, eliberator, prin asumarea rolului de dascăl al mișcării muncitorești, în drumul său prin istoria europeană.

Astfel, Marx a trecut, în felul său, cel puțin de două ori peste cadavre, faptă care trezește suspiciuni privitoare la pretențiile sale profesorale și la realismul său. Eu văd în Max Stirner și în Bakunin inamicii cei mai intimi ai lui Marx deoarece ei au fost acei teoreticieni pe care nu i-a putut depăși pur și simplu, fiind nevoit, pentru a-i reduce la tăcere, să-i distrugă total. Pentru că ambii nu reprezentau altceva decît alternative logice și realiste la soluțiile marxiste – Stirner cu întrebarea dacă și cum putem străpunge alienarea, Bakunin cu întrebarea dacă și cum vom găsi drumul unei viitoare „societăți libere de alienare" Marx i-a criticat pe amîndoi cu o ură aproape ucigătoare, pînă la desființare. Celebra postumă *Deutsche Ideologie* (*Ideologia germană*) – îndreptată în cea mai mare parte împotriva lui Stirner – conține cea mai intensivă distanțare individuală pe care Marx și Engels au întreprins-o vreodată față de un gînditor; distrugerea lui Bakunin a fost pentru Marx o afacere întinsă pe mulți ani. În ura lui Marx împotriva amîndurora, în sarcasmul său și în disprețul său crispat se făcea simțită o energie care nici pe departe nu poate fi explicată prin temperament și simț al concurenței. Ambii îi subliniau limitele sistematice ale proiectului său, experiențe pe care el nu le putea nici integra, nici ignora pur și simplu. Intrau în discuție judecăți elementare și greu de respins, pentru care nu era loc în proiectul marxist și nici nu avea să se facă vreunul. Ba chiar mai mult, Marx a descoperit la Stirner – precum și la alți reprezentanți ai criticii critice și ai „sfintei familii" – ceva ce era activ și în el însuși, dar al cărui drept de viață trebuia totuși să-l tăgăduiască, pentru a deveni *acest* Marx. Jumătatea sa dreaptă, cea „realistă", a omului de stat care duce o politică realistă, cea care elaborează mari teorii, a inhibat-o pe cea stîngă, revoltată, vitală, pur și simplu „criticistă", care îl considera pe celălalt drept „poziție pentru sine" În efortul său de a-i distruge pe Stirner și Bakunin, el s-a sacrificat de multe ori pe sine, partea concretă, existențială, chiar „feminină" a inteligenței sale. Folosindu-se de această parte, el își realizase revolta realist-concretă împotriva lui Hegel; acum însă apărea ca un gînditor aristocrat ce lua poziție împotriva acestei părți, împotriva unilateralității sale.

Stirner, ca și Marx, aparține acelei tinere generații germane (Feuerbach, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess, Karl Grün, Heinrich Heine și alții) care s-a dezvoltat în climatul filosofiei

hegeliene, cu antrenamentul său de gîndire subversiv, cu sensibilitatea sa ieşită din comun la tot ce „se întîmplă în cap".

Logica lui Hegel a cucerit un spaţiu ce nu era numai existenţă şi nici numai conştiinţă, ci „ceva din amîndouă", lucru dovedit de ideea nemijlocirii mijlocite. Cuvîntul magic al noii logici este mijlocirea. Putem să-l traducem prin „mediu". Între existenţă şi conştiinţă se află un intermediar, care este şi una şi alta şi în care aparenta antiteză dintre spirit şi materie dispare; Marx a transpus această viziune în teoria sa despre capital.

S-o spunem foarte clar: în minţile oamenilor lucrează programări de gîndire şi de percepţie bine determinate, care „mijlocesc" tot ce tranzitează dinspre exterior spre interior şi dinspre interior spre exterior. Aparatul cunoaşterii omeneşti este în mare măsură un releu interior, o staţie de conectare, un transformator în care sînt programate scheme de percepţie, forme de judecată şi structuri logice. Conştiinţa concretă nu este niciodată ceva nemijlocit – ea suportă întotdeauna medierea „structurii interne".

În faţa acestei structuri interne, reflecţia poate, în principiu, să adopte trei tipuri de atitudine: poate încerca să i se sustragă, prin „deprogramare"; poate încerca să se menţină, pe cît posibil, trează în activitatea ei; şi poate să se evalueze pe sine ca reflecţie, preluînd teza că structura este totul.

Vom avea de-a face, în continuare, cu aceste trei atitudini. Ideea lui Stirner este să extragă pur şi simplu din mintea omului toate programările străine. În urma acestui proces de autospălare a creierului, ceea ce ar trebui să rămînă este în mare măsură un egoism gol, reflectat. Dacă este adevărat că societatea m-a învăţat să fiu „econom", atunci înseamnă, la o gîndire rapidă, că emanciparea mea ar consta în demontarea acestor programări străine din mine. Ceea ce este propriu în conştiinţa eului meu se eliberează prin invalidarea a ceea ce este străin. Stirner vizează o eliberare din alienare în interioritatea proprie. Străinul îşi face cuib în mine; astfel, mă recîştig „pe mine însumi" prin faptul că elimin acest străin. Se poate urmări pe multe sute de pagini felul în care Marx şi Engels şi-au manifestat iritarea în privinţa acestui gînd în principiu viclean. Ei au criticat distructiv această poziţie neo-egoistă – dar nu în termeni morali, ci epistemologici: o nouă autoiluzionare. Ei arată că eul lui Stirner, acel „unic" ce se raportează la neant şi se priveşte pe sine ca fiind propria sa posesiune, eşuează într-o nouă naivitate, care trădează pînă la urmă punctul de vedere guraliv şi mic-burghez al lui „numai eu". O dată cu Stirner, culminează în primul rînd anarhismul teoretic al secolului al XIX-lea. Stirner a realizat o reducţie „existenţialistă" **la eul pur – presupunînd totuşi eul, la modul extrem de naiv, ca un „dat", ceva „care** este". După ce m-am lepădat

de străin, de societate, spune Stirner, rămîne un eu frumos, propriu, care își găsește plăcerea în „propria sa posesie" Într-o evidentă naivitate, Stirner vorbește despre „proprietate" ca fiind singurul lucru pe care individul îl are pentru sine. Dar nu poți avea în proprietate decît ceea ce există cu adevărat. Descoperi aici, într-o foarte strînsă vecinătate, atît experiență reflexivă valabilă, cît și subtile naivități. Reflecția existențialistă asupra „propriei" conștiințe este tot atît de realistă pe cît de falsă este trecerea la reprezentarea proprietății de sine. Reflecția de sine nu permite să-ți intre în posesie ceva obiectiv.

Marx și Engels au demontat pînă la nivelul atomilor această construcție. Mînați de dispreț, ei au regizat o mare sărbătoare a reflecției satirice, cît mai vie cu putință în structura interioară a conștiinței. Dar în distrugerea iluziilor lui Stirner, victimă cade nu doar inamicul, ci și agresorii. Ceea ce au făcut ei cu fiecare rînd scris, cu o logică de fier, cu acribie filologică și o cumplită poftă de distrugere, este mai mult decît critică; este un ritual de îndepărtare a primejdiei, anihilarea a ceea ce ar fi „o altă modalitate". De fapt, marxismul nu a putut niciodată să se dezbare de umbra anarhistă și existențialistă a lui Stirner. Abia o dată cu Sartre și Marcuse, această umbră avea să sporească în densitate, într-o gîndire de inspirație marxistă.

Marx nu aparține acelui tip naiv genial căruia îi aparține, de exemplu, Shelling și care își desăvîrșește „educația în fața publicului". *Ideologia germană* rămîne un text privat. El n-a fost dat publicității pînă în 1932. Pînă atunci, filologia marxistă l-a împărțit în stînga și în dreapta ca pe un text sacru. O dată cu mișcările studențești, el avea să fie folosit ca armă antisubiectivistă – de către marxiștii „riguroși" – împotriva copiilor din flori spontaneiști și academici. În realitate însă, discreția lui Marx și Engels cu privire la cea mai vehementă scriere de critică ideologică a lor avea un motiv bine întemeiat. *Ideologia germană* își divulgă secretele. Se poate observa în ea cum, atît Marx cît și Stirner, și-au pus problema subiectivității cu aceeași falsitate. Pentru amîndoi, conștiința omului, așa cum o descoperi întîi și întîi, este una „alienată" și care trebuie apropiată printr-o reflecție răbdătoare. Ambii gîndesc într-o dialectică a propriului și a străinului, dar nici unul nu găsește calea de mijloc, ci alunecă în alternative exclusiviste. Stirner a ales calea din dreapta, Marx pe cea din stînga. Stirner speră ca, în urma actului individualist al autopurificării, să poată suspenda starea deposedării de sine. Individul învață „la maturitate" să se dezbare de programările interioare străine lui, astfel că, în același timp, ele sînt și nu sînt ale sale, el „dispunînd" de ele ca stăpîn liber și ca proprietar. În timp ce el valorizează atît gîndurile cît și obiectele ca fiind ale sale,

acestea își pierd puterea asupra lui. La Stirner are loc o puternică întrepătrundere a reflecției de sine realiste cu un cult ideologic al eului. Ceea ce putea deveni o experiență productivă de distanțare lăuntrică de condiționări s-a rigidizat treptat într-un stirnerianism dogmatic și, astfel, într-o nouă „gîndire redusă".

Cercetarea marxistă a conștiințelor de clasă este, în punctul său inițial, o tezâ la fel de realistă. Conștiințele de clasă, imaginile asupra lumii și ideologiile sînt înțelese, în fapt, tot ca „programări"; ele reprezintă mijlociri, scheme formate și formatoare ale conștiinței, rezultate ale unui proces istoric de autoformare a oricărei inteligențe. Acest mod de a privi lucrurile deschide calea către o cumplită analiză a plăsmuirilor conștiinței, care se poate elibera de blestemul idealismului naiv. În ciuda acestei abordări, Marx și Engels deraiază din nou, cu materialismul lor „în ultimă instanță" *dogmatic*. Ei suspendă subiectivitatea în cadrul procesului istoric. Acest lucru se observă în duritatea și disprețul cu care Marx își tratează chiar și adversarii „existențiali". În această brutalitate se simte deja cealaltă formă, aristocrată, a reflecției. În timp ce Stirner și-a scos în arenă eul revoltat la modul superior, marxismul producea un revoluționar care, cu intuiția unei mari viclenii și a unui subtil realism, se folosește pe sine ca mijloc în procesul istoric. Din clinciul cu *falsul individ* al lui Stirner se naște, în teoria marxistă, calea către *falsul Nimeni*, acel revoluționar care nu va reprezenta decît un instrument înverșunat al unei revoluții fetișizate. Aceasta este scindarea constatată de Althusser în opera marxistă de după *Ideologia germană*. Foarte devreme, cel tîrziu o dată cu polemica împotriva lui Stirner, în gîndirea marxistă ia naștere o cvasi-tendință de autocuplare (în postura de iezuit al revoluției) la procesul dezvoltării istorice, cu scopul de a înțelege dezvoltarea, precum și de a o proiecta. Teoria marxistă își promite hegemonie prin faptul că gîndește subiectul teoriei ca funcție a dezvoltării. Prin autoobiectivare, ea dorește să ia în mînă frîiele istoriei. Prin asumarea rolului de instrument al unui prezumtiv viitor, ea intenționează să transforme viitorul în propria sa unealtă.

Această logică schizoid-aristocrat-cinică este, din punct de vedere istoric, fără precedent. Doar o conștiință extrem de supradezvoltată se poate păcăli pe sine într-o asemenea măsură. Singurul gînditor la care reflecția de sine a atins asemenea cote ale subtilei eludări de sine a fost Friedrich Nietzsche, dar istoria influențelor sale ne este deja cunoscută.

Momentul cel mai plin de semnificații, din punct de vedere filosofic, al acestor subtile autoobiectivări a fost trăit de acei primi și eroici comuniști care au devenit actorii proceselor propagandistice de la Moscova și care, în perspectiva morții, au fost nevoiți să

mărturisească cum că ar fi conspirat împotriva „Revoluției" – o depoziție care nu era numai obținută forțat, ci conținea și un aspect al libertății, dat fiind că învinuiții voiau să scutească, prin mărturiile lor, revoluția de unele daune mai mari decît aceea a acuzării și execuției lor. Uzînd de concepte tradiționale precum „tragicul", subtilitatea acestor înlocuiri ale faptei criminale penale prin sinucidere nu poate fi întru totul înțeleasă. Există crime la care rămîne limpede doar în sens biologic cine pe cine ucide în realitate. Sînt crime și sinucideri în cadrul unei structuri schizofrenice, în care eul care ucide nu se mai poate distinge cu claritate de eul care este ucis. Sigur rămîne doar faptul că, în final, descoperi corpul neînsuflețit al unui om inteligent, strangulat, împușcat, omorît în bătaie. Cazul Althusser este *și* o contribuție la psihopatologia marxismului. El se petrece într-o zonă a inteligenței de o violență morbidă, unde revoluția își devorează copiii cei mai isteți, ca să nu mai vorbim despre acele milioane care și-au pierdut viața fără ca măcar să știe cu exactitate ce legătură exista între ei și Revoluție – poate în afară de faptul că ceea ce îi ucide nu poate fi ceva adevărat.

Procesul împotriva partidei industriale din Moscova.

Rădăcina logică a acestei schimbări de direcție a fost formulată de tînărul Marx, încă din 1843, într-o propoziție vizionară anterioară epocii rigidizării, dar care, totuși, lasă să se intuiască deja o tendință cinică: „...nu întîmplător comunismul a perceput alte învățături socialiste ca fiind îndreptate împotriva sa, deoarece el însuși nu reprezintă altceva decît o realizare specială unilaterală a principiului socialist" (***MEW*, 1, p. 344**). În cuvîntul „unilateral" își face efectul

înalta ironie a **marxismului**. Cine spune „unilateral" știe că există și trebuie să **existe cel puțin** două laturi. Cine se decide pentru una, se păcălește apoi pe **sine** și pe alții. Doar o știință posedată de o uriașă voință de putere **poate** promova o unilateralitate conștientă ca adevăr. Căci astfel, propriul său patos al cunoașterii suferă o negare extrem de profundă. Și astfel, comunismul este acea știință a puterii care își divulgă secretele înainte de a ține cîrma în mîini. Asta și numai asta creează, în plan filosofic, o comunitate cu fascismul.

V. Sentimentul vieții în lumina zorilor

Negarea de sine a Luminilor este rezultatul unei istorii recente, care a măcinat toate frumoasele iluzii despre o „alteritate rațională". Neîncetat, Luminile trebuie să se distanțeze de principiul stîngii, atîta vreme cît reprezentarea sa în realitate se face prin sisteme despotice. Este constitutiv Luminilor să aşeze în fața principiului egalității pe cel al libertății. Ele nu se pot preface a nu observa că socialismul cu care simpatizează și-a pierdut aproape întru totul nevinovăția, ca și lucrul împotriva căruia a luat inițial poziție. „Socialismul real existent", așa cum îl întîlnim astăzi, face inutilă, dintr-un anumit punct de vedere, problema stîngii și a dreptei. Căci el se distinge, fără îndoială, de capitalism în forme ușor recognoscibile, cu avantajele și dezavantajele lor. Dar el împărtășește cu capitalismul (precum și cu orice orînduire politico-economică) amprenta crudei realități – care nu poate fi de la sine mai la stînga sau mai la dreapta, ci, chiar dacă aparent creată de noi, ea rămîne întotdeauna așa cum este. Numai morala se poate instala la stînga sau la dreapta realităților. Realitatea, în măsura în care ne privește, ne este sau nu bine venită, suportabilă sau insuportabilă. Iar conștiința are, în fața a ceea ce este dat, numai alegerea de a-l recunoaște sau nu. Acesta este lucrul pe care îl lămurește – e drept, cam primitiv – critica rațiunii cinice. Ceea ce depășește caracterul primitiv este optica înțelegerii sensului actualei demoralizări. Doar morala este predispusă demoralizării; trezirea așteaptă iluziile. Întrebarea sună cam așa: oare demoralizarea nu ne apropie de adevăr?

Într-adevăr, ne aflăm în zorii unei stranii dezorientări existențiale. Sentimentul de viață al intelectualității de astăzi este acela al unor indivizi care nu pot distinge morala de imoralitate, pentru că atunci totul ar deveni „prea simplu". De aceea, nimeni nu știe, din interior, cum vor decurge lucrurile în continuare.

În zorii cinismului unor Lumini suspicioase își are originea un straniu sentiment al **eternei valabilități**, insistent și derutat, îndrăzneț

şi descurajat, prizonier al intermediarului, înstrăinat de istorie, dezobişnuit de bucuria viitorului. Dimineaţa preia dublul caracter de insignifianţă şi catastrofă probabilă, iar între ele îşi face loc o palidă speranţă că poţi răzbate. Trecutul devine fie un copil răsfăţat al academismului, fie, privat, împreună cu cultura şi istoria, un exponat în talcioc, o curioasă miniatură a celor ce au fost odinioară. Marele interes e stîrnit încă de stilurile de viaţă de demult, de regi dispăruţi – dintre aceştia, în special faraonii, cu a căror viaţă veşnică în chip de morţi locuind în lux ne putem identifica şi noi.

Împotriva principiului speranţei se ridică, aici şi acum, principiul vieţii. În drum spre serviciu, omul fredonează „N-aştepta vremuri mai bune" sau „Sînt zile în care mi-aş dori să fiu propriul meu cîine" În cafenelele de cartier, seara, privirea se opreşte asupra unui afiş pe care scrie: *Viitorul va fi contramandat din cauza unei slabe participări*. Alături mai scrie: *Sîntem acei oameni de a căror existenţă ne-au avertizat părinţii noştri*. Sentimentul cinic tîrziu al timpului este acela al unei doze de cocaină şi al cenuşiului cotidian, polarizat între un realism deprimat şi reveria necredincioasă, a fi prezent şi a fi absent, *cool* sau visător, *down to earth* sau *far out* – putînd să alegi ce vrei. Unii sînt ambiţioşi, alţii supravieţuiesc. Tocmai se aşteaptă ceva ce ar corespunde sentimentului unor zile mai bune, că ar trebui să se întîmple ceva – şi nu puţini ar fi aceia care ar adăuga: indiferent ce. Simţim catastrofal şi catastrofil, amărui şi privat; dacă se mai poate, am dori să ne protejăm imediata apropiere de ce-i mai rău. Filmele bune sînt importante. Dar un exmplu bun nu este uşor de imitat, pentru că fiecare caz este altfel – mai ales cel propriu. Ne dăruim unii altora cărţi şi ne mirăm puţin că Papa încă mai există, atunci cînd vine în vizită în Germania. Îţi faci treaba şi îţi spui că cel mai bine ar fi să fii absorbit cu totul de ea. Trăieşti de la o zi la alta, de la o vacanţă la alta, de la un buletin de ştiri la altul, de la orgasm la orgasm, în turbulenţe private şi poveşti semisuportabile, împietriţi, relaxaţi. De unele te simţi „afectat", însă majoritatea îţi este indiferentă.

Ziarele scriu că trebuie din nou să-ţi dai silinţa şi să lupţi pentru supravieţuire, să strîngi mai tare cureaua, să-ţi suprimi pretenţiile. O spun şi ecologii. La naiba cu o societate bazată pe pretenţii! În minutele de slăbiciune, facem donaţii pentru Eritreea sau pentru un vas spre Vietnam, dar de mers nu mergem pînă acolo. Ne-am dori încă să vedem multe pe această lume şi, de fapt, să *„avem încă parte de multe experienţe"*. Te întrebi ce vei face în continuare şi cum vor decurge lucrurile. În foiletoanele revistei *Die Zeit* se ceartă critici ai culturii pentru adevărata modalitate de a fi pesimist. Un emigrant din Est îi spune celuilalt: văd lucrurile tot aşa de în negru ca şi tine. Dar, deşi ni se întîmplă cîte ni se întîmplă, unde am ajunge

dacă fiecare este atît de dezamăgit? Iar celălalt spune că vremea concesiilor a trecut.

Unii încearcă de mai multă vreme să-şi încheie psihanaliza şi, tot de o vreme, alţii se întreabă dacă mai pot răspunde în faţa lor înşile în cazul în care n-ar începe una; dar trebuie, de asemenea, să te gîndeşti la costurile unei asemenea întreprinderi, cît poate plăti casa de asigurări şi dacă, după aceea, mai e posibil, aşa cum visezi atunci cînd eşti în mizerie, să crezi că poţi, de vreme ce înainte nu erai sigur că vrei să mergi mai departe. A, da, s-a constatat, de asemenea, că să ştii să găteşti bine nu reprezintă o trădare şi că toată această poveste despre consum şi condusul maşinilor nu este chiar aşa de...

În asemenea vremuri ale secretelor deschise, unde o ingenioasă microeconomie divizează gîndirea, unde aşa-numita societate se dizolvă în sute de mii de trasee, ignorante unul faţă de altul, dar apropiate prin absurdităţile de tot felul ale planificării şi improvizaţiei – în asemenea vremuri nu le poate strica Luminilor, sau la ceea ce a rămas din ele, să-şi amintească de temeiurile lor. Pentru astfel de rememorări, există încă de mult exemple impresionante. „Spaţiul public" a fost, pentru mult timp, una dintre temele cele mai puternice ale Luminilor reînnoite, mai ales în legătură cu cuvîntul „experienţă" şi, mai mult, cu expresia „raport de viaţă", invocată atît de uşor pentru că îţi dădea sentimentul că undeva viaţa creează relaţii şi raporturi, iar relaţia este un fel de promisiune a sensului.

Între timp însă, pasiunea pentru „raporturile de viaţă" a scăzut... Şi ce va urma? În cea de-a cincea meditaţie preliminară – care, de fapt, introduce adevărata cercetare a temeiurilor raţiunii cinice – voi încerca să determin o sursă a Luminilor din care provine secretul vitalităţii lor: impertinenţa.

5. „În căutarea impertinenței pierdute"

„Un cur șovăitor trage arareori un pîrț vesel."

Înțelepciune lutherană

„Obiecția, devierea, vesela suspiciune, plăcerea batjocurii sînt semne de sănătate: tot ceea ce este neapărat necesar aparține patologiei."

Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (*Dincolo de bine și de rău*)

„Și-au pus mîinile pe întreaga mea viață; astfel, ea s-ar putea ridica și îndrepta împotriva lor..."

Danton, înaintea condamnării

I. Filosofia greacă a impertinenței: *kynismos*

Anticul cinism (*kynismos*), cel puțin la originile sale grecești, este principial impertinent. În impertinența sa se constată o metodă demnă de relevat. Acest prim și autentic „materialism dialectic" (care, în același timp, era și un *existențialism*), alături de marile sisteme ale filosofiei grecești – Platon, Aristotel și stoicii –, este pe nedrept trecut cu vederea și privit ca simplu joc satiric, pe jumătate vesel, pe jumătate murdar. În *kynismos* se descoperă un anumit stil al argumentației care derutează pînă astăzi gîndirea serioasă. Nu este oare vulgar și grotesc ca tu să te scobești în nas, în timp ce unul ca Socrate își conjură daimonul și vorbește de suflet ceresc? Putem să-l numim altfel decît ordinar pe Diogene atunci cînd răspunde învățăturii platonice printr-un pîrț – dacă nu cumva trasul de pîrțuri însuși nu ar reprezenta una din ideile scăpate lui Dumnezeu din meditațiile sale cosmogonice? Oare ce să însemne faptul că acest vagabond filosofant răspunde fineților învățăturii despre eros a lui Platon printr-o masturbație publică?

Pentru înțelegerea acestor măști aparent patologice și provocatoare, trebuie meditat asupra unui principiu care chema la viață

învățăturile filosofice și care, în Antichitate, trecea drept un lucru de la sine înțeles, înainte ca dezvoltările sale moderne să îl discrediteze. La filosofi, la oamenii dedicați dragostei de adevăr și vieții *conștiente*, viața și învățătura trebuie să se îmbine. Centrul fiecărei învățături este reprezentat de ceea ce întrupează adepții ei. Din punct de vedere idealist, acest lucru se lasă adeseori greșit înțeles ca fiind sensul filosofiei, anume de a pune oamenii să urmeze idealuri de neatins. Dar dacă filosoful este chemat ca, prin propria sa persoană, să trăiască ceea ce spune, atunci sarcina lui devine, în sens critic, mult mai mare: să spună ceea ce trăiește. Încă de multă vreme, fiecare idealitate trebuia să se materializeze și fiecare materialitate să se idealizeze, pentru ca toate să *ni* se pară adevărate esențe ale centrului. O separare dintre problemă și persoană, teorie și practică nici nu intră în discuție în această optică elementară – ar reprezenta un semn al tulburării adevărului. A încorpora o învățătură înseamnă: a deveni mijlocul acesteia. Este opusul a ceea ce se consideră, de către pledoaria moralistă, a fi un comportament strict orientat de ideal. Ținînd seama de ceea ce este întrupat, rămînem feriți de demagogia morală, de teroarea abstracțiunilor radicale și neviabile. (Întrebarea nu sună: „Ce înseamnă virtutea fără teroare?", dar „Ce altceva este teroarea decît rezultatul idealismului consecvent?")

Apariția lui Diogene marchează momentul cel mai dramatic în procesul adevărului filosofiei europene timpurii: pe cînd „teoria superioară" a lui Platon taie irevocabil legăturile cu întruparea materială, pentru ca astfel să lege tot mai strîns firele argumentației într-o țesătură logică, apare o variantă subversivă a *teoriei de jos*, care duce pantomimic-grotesc pînă la apogeu întruparea practică. Procesul adevărului se scindează într-o falangă discursiv-macroteoretică și o haită de hiene satirico-literare. O dată cu Diogene, în filosofia europeană ia naștere rezistența împotriva jocului măsluit al „discursului". Vesel-dezamăgit, el se apără împotriva „verbalizării" universalismului cosmic, care l-a numit pe filosof în funcția sa. Fie că e vorba de „teorie" monologică sau dialogică, Diogene adulmecă în amîndouă înșelăciunea abstracțiunilor idealiste și insipiditatea schizoidă a unei gîndiri autocentrate. Astfel, el dă naștere ultimului sofist arhaic și primului într-o tradiție a rezistenței satirice și a Luminilor grobiene. El inaugurează *dialogul neplatonic*. Aici, Apollon, zeul iluminărilor, își arată și cealaltă față, care i-a scăpat lui Nietzsche: aceea de satir meditativ, de călău, de comediant. Săgețile ucigașe ale adevărului lovesc acolo unde minciunile se cred în siguranță, în spatele măștilor autorității. „Teoria de jos" își consfințește legătura, pentru prima oară, cu sărăcia și cu satira.

De aici înainte, sensul impertinenței e lesne de dedus. De cînd filosofia nu mai poate decît simula că trăiește ceea ce spune, e de

domeniul impertinenței să spui ce trăiești. Într-o cultură în care idealismele rigidizate ridică minciuna la nivel de mod de viață, procesul adevărului este condiționat de faptul dacă există sau nu oameni suficient de agresivi, de liberi („nerușinați") pentru a spune adevărul. Puternicii zilei își pierd adevărata conștiință de sine în fața nebunilor, clovnilor și kynicilor; de aceea, anecdota spune că Alexandru cel Mare și-ar fi dorit să fie Diogene, dacă n-ar fi fost Alexandru. De n-ar fi fost bufonul ambiției sale politice, ar fi trebuit să îmbrace haina de bufon pentru a putea spune celor asemenea lui adevărul. (Și dacă cei aflați la putere încep, din proprie inițiativă, să gîndească kynic – cînd știu adevărul despre ei înșiși și totuși „merg mai departe" –, atunci se conformează întru totul definiției *moderne* a cinismului.)

Pînă la urmă, cuvîntul german *frech* (impertinență, n.t.) are o semnificație negativă doar de cîteva secole. Inițial, spre exemplu în vechea germană literară, el însemna o agresivitate productivă, apropierea de dușman: „curajoasă, temerară, vitală, îndrăzneață, nestăvilită, doritoare". În istoria acestui cuvînt se oglindește devitalizarea unei culturi. La cel care mai este astăzi *frech*, răcirea înfierbîntării sale materialiste n-a fost atît de efectivă cum și-ar fi dorit cei cărora impertinenții le strică socotelile. Davidul evreu este prototipul impertinentului, care îl provoacă pe Goliat: „Vino aici ca să te pot ținti mai bine". El arată că țeasta omenească nu e prevăzută numai cu urechi care să audă și să dea ascultare, ci și cu o frunte care să se ridice în fața celor mai puternici: frondă, afront, frontalitate.

Kynismul grec descoperă animalitatea corpului omenesc și calitatea de argument a gesturilor sale. El dezvoltă un materialism pantomimic. Diogene combate limba filosofilor cu cea a clovnilor: „Platon definise omul «un animal biped și fără pene» și fusese aplaudat. Diogene jumuli un cocoș și-l aduse în sala de conferință, spunînd: «Acesta este omul lui Platon». Ca urmare la aceasta, s-a adăugat la definiție: «care are unghiile late»" (*Diogenes Laertios*, VI/40). Acesta – și nu aristotelismul – reprezintă antiteza real-filosofică la ideile lui Socrate și Platon. Atît Platon cît și Aristotel sînt niște aristocrați, chiar dacă în ironiile platonice și în aerele sale dialectice mai poți resimți o scînteie din filosofia plebee de stradă a lui Socrate. Diogene și ai săi le opun o reflecție esențial plebee. Teoria acestei impertinențe poate doar să deschidă trecerea spre o istorie politică a reflecției combatante. Acest lucru face posibilă istoria filosofiei ca istorie socială dialectică: este istoria întrupării și scindării conștiințelor.

De cînd însă kynismul a legat rostirea adevărului de factori precum curajul, impertinența și riscul, procesul adevărului este obiectul unei tensiuni morale necunoscute pînă acum; eu numesc asta dialectică a distanțării. Cine își asumă impertinența de a se opune minciunilor

dominante provoacă un climat de relaxare satirică în care, chiar şi în rîndul puternicilor şi al ideologiilor lor dominatoare, are loc o distanţare afectivă, chiar agresate fiind de afronturiler critice de sorginte kynică. În timp ce kynicul îşi fundamentează „impertinenţele" pe o existenţă de integritate ascetică, din partea celor agresaţi i se răspunde cu idealism, cu o distanţare camuflată în indignare, care, în cel mai rău caz, poate duce pînă la unele forme de debarasare. O caracteristică esenţială a puterii este aceea de a rîde numai de glumele proprii.

II. Urinînd împotriva vîntului idealist

Principial, impertinenţa are două tipuri de atitudine: de sus şi de jos, a puterii şi a antiputerii, în termeni arhaici: a stăpînului şi a slugii. Kynismul antic porneşte procesul „argumentelor nude" de pe băncile opoziţiei, împins de o putere care vine de jos. Kynicul trage pîrţuri, îşi face nevoile, se masturbează în plină stradă, sub ochii opiniei publice ateniene; el dispreţuieşte faima, scuipă pe arhitectură, tăgăduieşte orice formă de respect, parodiază istoriile cu zei şi cu eroi, mănîncă legume şi carne crudă, stă la soare, glumeşte cu tîrfele şi îi spune lui Alexandru cel Mare să se dea la o parte din soare[1]. Ce să însemne asta?

Kynismul este o primă replică la idealismul aristocrat atenian, care trece dincolo de o polemică teoretică. El nu vorbeşte împotriva idealismului, ci trăieşte împotriva lui. Diogene poate fi o figură a cărei apariţie poate fi înţeleasă ca o concurenţă cu Socrate; bizareriile comportamentului său înseamnă, probabil, tentative de a-l învinge cu arma comediantului pe vicleanul dialectician. Dar nu numai atît – kynismul dă o nouă orientare problemei despre cum se spune adevărul.

Dialogul filosofic academic nu oferă poziţiei materialiste un loc pe măsură – da, nu-i poate oferi aşa ceva, de vreme ce dialogul însuşi presupune un fel de înţelegere (învoială) idealistă. Acolo unde se vorbeşte numai, materialismul existenţial se simte dintru început neînţeles. Dintr-un dialog al minţilor nu se vor naşte decît teorii ale minţilor, iar dintr-o polemică a idealismului cu un materialism al minţii nu se va naşte altceva decît o dialectică a minţilor. Cu sofiştii şi cu materialiştii teoretici Socrate o va scoate uşor la capăt dacă va reuşi să-i ademenească înspre dialog, unde, ca maestru al replicii, e

1. Eu îl tratez pe Diogene – precum şi celelalte figuri kynice şi cinice – actualizant, nu istoric-critic. *Actualizarea* oferă posibilitatea unei *tipizări* a motivelor kynice şi cinice.

de neînvins. Dar cu Diogene, atît Socrate cît şi Platon au probleme, căci el vorbeşte cu ei „şi altfel", într-un dialog total. Astfel că lui Platon îi rămîne doar defăimarea teribilului şi neobişnuitului său oponent. El l-a numit „un Socrate care a luat-o razna" (*Sokrates mainomenos*). Propoziția aceasta vrea să fie o anihilare – dar este şi o înaltă recunoaştere. În silă, Platon îşi aşază rivalul pe aceeaşi treaptă cu Socrate, marele dialectician. Acest gest de arătare cu degetul al lui Platon este plin de valoare. El probează cu claritate că, în cazul lui Diogene, filosofiei i se întîmplă ceva neliniştitor şi totuşi de neevitat. În filosofia canină a kynicilor iese la iveală o poziție materialistă, care întrece nivelul dialecticii idealiste. Ea posedă înțelepciunea filosofiei originare, realismul unei atitudini materialiste fundamentale şi buna dispoziție a unei religiozități ironice. În nici una din grozăviile sale, Diogene nu se cramponează în opoziție şi nu se fixează în contrazicere; viața sa este caracterizată de o hazlie conştiență de sine, ce aparține în exclusivitate spiritelor suverane[1].

În cazul idealismului, care justifică ordini sociale şi mondiale, ideile stau undeva sus şi strălucesc în lumina **atenției noastre**; materia se află jos, doar ca o urmă a ideii, ca o **umbră, ca o întinare**. Cum se poate oare apăra materia vie împotriva **acestei degradări?** Ea este exclusă de la dialogul academic, **supraviețuieşte doar ca** temă, fără să fie acceptată ca existență. Ce-i de **făcut? Materialul,** corpul treaz, îşi începe activ dovedirea suveranității. **Acest element** inferior dat la o parte îl provoacă pe cel superior. **Fecale, urină,** spermă! Să „vegetezi" ca un cîine, dar să trăieşti, **să rîzi şi să** te îngrijeşti de producerea unui efect care să nu trădeze nici un fel de rătăcire, ci doar reflecție senină.

S-ar putea însă obiecta că lucrurile animalice reprezintă experiențe cotidiene corporale private, care nu merită un spectacol public. Se poate, dar observația nu e precisă. Acest materialism „murdar" răspunde nu doar unui idealism al puterii fără acoperire, care subestimează drepturile concretului. Animalitatea reprezintă, la kynic, un aspect al autostilizării şi, în acelaşi timp, o formă a argumentării. Miezul său este existențialismul. Kynicul, în rol de materialist dialectic, trebuie să provoace spațiul public pentru că el este singurul loc în care depăşirea aroganței idealiste poate fi inteligent făptuită. Un materialism spiritual nu se mulțumeşte cu cuvinte, ci merge mai departe la argumentația materială, care reabilitează corpul. Într-adevăr, ideea tronează în academie, iar urina se prelinge discret pe latrină în jos. Dar urina în academie! Ar fi o totală angajare dialectică, arta de a urina împotriva vîntului idealist.

1. Vezi portretul lui **Diogene**: „om-cîine-filosof". Eu arăt aici aspectul social-critic-politic al **impulsului** kynic; acesta explică de ce kynismul vine „ca turnat" unei **potențiale rezistențe** sociale de astăzi.

Hercule urinînd.

A scoate şi a purta la vedere, pe stradă, inferiorul, ascunsul, privatul înseamnă subversiune. Aceasta este, în acelaşi timp, după cum vom vedea în continuare, şi strategia culturală a burgheziei, care a ajuns la putere nu numai prin dezvoltarea schimbului de mărfuri, a ştiinţei şi a tehnicii, ci şi printr-o aducere la cunoştinţă publică – de o tainică inspiraţie materialistă – a privatului, a unei lumi interioare amoroase, sentimentale, corporale, cu toate complicaţiile senzoriale şi morale. De mai bine de două sute de ani, sîntem martorii unei permanente şi mereu dezbătute avansări a privatului în spaţiul public; experienţelor sexuale le revine aici un rol-cheie, deoarece o dată cu ele se impune, cu exemplară violenţă, dialectica scindării private şi a reîntoarcerii publice. Cultura burgheză, aşezată pe baze realiste, nu poate să nu reia firul *revoluţiei culturale kynice*. Astăzi începem

să înțelegem din nou acest lucru; Willy Hochkeppel a evidențiat de curînd paralela dintre kynismul antic și mișcările hippy și alternative moderne[1]. Elemente neokynice marchează conștiința burgheză a privatului și a existențialului, cel puțin începînd cu secolul al XVIII-lea. În acestea se articulează o rezervă a sentimentului vieții burgheze împotriva politicii – ca formă de viață abstractă și ridicată la false altitudini. Căci, de o vreme încoace, politica este mult mai mult decît le-a fost dat kynicilor să trăiască în comunitățile orășenești grecești decadente: o amenințătoare relație forțată între oameni, o sferă a carierelor și ambițiilor îndoielnice, un mecanism al alienării, un domeniu al războiului și al nedreptății sociale – pe scurt, acel infern care ne pune față în față cu existența unui celălalt pasibil de violență.

Piața publică atenian a fost electrizată de ofensiva kynică. Deși Diogene nu a strîns în jurul lui discipoli autentici, scînteia învățăturii sale s-a propagat – deși inconștient[2] ca puține altele în istoria spiritului.

Cînd Diogene urinează sau se masturbează în piața publică, el le face pe amîndouă – pentru că sînt în public – într-o situație-model. A face ceva în public înseamnă unitatea de fapt dintre a arăta și a generaliza (pe această realitate se bazează sistemul semantic al artei)[3]. Astfel, filosoful îi acordă omului din piață aceleași drepturi la o experiență impudică a corporalului, care-l învață să se opună oricărei discriminări. Moralitatea poate să fie bună, însă naturalitatea e și mai bună. Acest lucru și nu altul este exprimat în scandalul kynic. Deoarece învățătura explică viața, kynicul a trebuit să-și scoată în piață senzorialitatea reprimată. Priviți cum acest bărbat înțelept, în fața căruia Alexandru cel Mare s-a arătat atît de plin de admirație, și-o face cu propria mînă! Și se și că sub ochii oricui! Deci nu poate fi chiar atît de respingător. Aici își are punctul de plecare un rîs filosofic și purtător de adevăr, de care trebuie să ne aducem aminte – deoarece astăzi se face tot posibilul ca acest rîs să dispară.

Filosofii de mai tîrziu – în primul rînd cei creștini, iar cei postcreștini cu atît mai mult – invalidează pas cu pas regula întrupării. În final, intelectualii și-au asumat cu convingere „non-identitatea"

1. Willy Hochkeppel, „Mit zynischen Lächeln. Über die Hippies der Antike" („Cu un zîmbet cinic. Despre hipioții Antichității"), în *Gehört gelesen*, decembrie 1980, pp. 89 *sqq*.
2. În primul rînd înăbușit și trecut prin stoicism.
3. Vezi cartea mea, *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre* (*Literatură și experiență de viață. Autobiografiile anilor '20*), München, Hanser, 1978, capitolul „Pentru o logică a reprezentării. Autoprezentarea ca unitate dintre publicitate și generalizare", pp. 305 *sqq*.

vieții și a înțelegerii, mai ales Adorno, care a distins categoric valabilitatea plăsmuirilor spirituale de notoria „stare deplorabilă" a purtătorului de „spirit". Nu e nevoie de o cercetare detaliată pentru a arăta că distrugerea principiului întrupării este un produs al schizofreniei creștino-burghezo-capitaliste. Principiul întrupării nu poate fi dus mai departe de intelectualii moderni, din motive de constituție culturală. O inteligență care are de jucat un rol social trebuie, indiferent dacă este sau nu conștientă de acest lucru, să devină grupa-pilot a sfîșierii existențiale. Filosoful modern, în măsura în care își pierde mai revendică acest nume, s-a transformat într-un animal cerebral schizoid – chiar și atunci cînd, teoretic, își îndreaptă atenția spre negativitate, spre marginal, spre stratul de jos, spre cei învinși.

III. Neokynismul burghez: artele

Faptul că impulsul spre întrupare sensibilă nu a fost întru totul abandonat este, în esență, meritul artei burgheze (pe de altă parte și al rebeliunii sociale, care însă nu ne interesează încă în acest moment). Efectele dramatice, filosofic-semnificative ale artelor burgheze se bazează pe faptul că aduc la viață un curent neokynic, chiar dacă nu sub acest nume. Dar atunci cînd spun „natură" sau geniu, adevăr, viață, expresie etc., este în joc impulsul kynic. El folosește licențele artei pentru a exprima nevoia de unitate existențială. Prometeul tînărului și tumultuosului Goethe ar putea reprezenta noul său model. Precum acesta, arta își dorește să creeze omul după imaginea ființelor întregi și întrupate, care rîd și plîng, gustă viața și se bucură de ea, care sfidează zeii și legile. Tînărul Goethe a anticipat ca aproape nimeni altul secretul vital al neokynismului burghez și l-a trăit ca artă. Natură, natură, este strigătul de luptă al Luminilor sensibile, pe care Goethe le-a exprimat în cuvîntarea sa entuziasmant hazlie, agresivă și, în cel mai adevărat sens al cuvîntului, impertinentă din 1771, la aniversarea lui Shakespeare:

„Dați-mi aer ca să pot vorbi!...
Și ce se va pricepe secolul nostru să spună despre natură? De unde să o cunoaștem noi, care, încă din copilărie, sîntem legați cu funde și împodobiți ca pomii de Crăciun?...
Și, în final, poate nici măcar n-am început!
Ceea ce nobilii filosofi au spus despre lume este valabil și privitor la Shakespeare: ceea ce numim rău nu este decît cealaltă parte a binelui, care aparține, cu tot atîta necesitate, existenței și întregului, așa cum *Zona torrida* trebuie să ardă, iar Laponia să înghețe, pentru ca să existe și un pol temperat. Aceasta ne călăuzește prin întreaga

lume – noi însă, ființe omenești răsfățate și lipsite de experiență, strigăm în fața oricărei gîngănii necunoscute: Doamne, vrea să ne mănînce!

Sus, domnilor! Arătați-mi sufletele nobile din Cîmpiile Elizee ale așa-numitului bun gust, care, pe jumătate atipite, într-un amurg plictisitor, există și nu există, inima le e înstrăinată de pasiuni, iar oasele lor s-au golit de măduvă și, pentru că nu sînt suficient de obosite ca să se odihnească, dar și pentru că sînt prea leneșe ca să fie active, existența lor se perpetuează bîjbîind și căscînd între tufe de mirt și de lauri"

În epoca *Sturm und Drang* a artei burgheze timpurii – pentru prima oară, după Antichitate –, oameni care nu aparțin nobilimii revendică dreptul la o viață plină, la întruparea sensibilității lor și la unitate. Un kynism estetic sălbatic își face loc. E vorba de un bărbat la 22 de ani care, în discursul său, atacă – cu o veselă poftă de nimicire – cultura rococo, cu veștedul său șarm al neautenticității, cu schizofreniile sale viclene și cu muribundul său teatru al manierelor. Cuvîntarea lui Goethe se citește ca o scriere programatică a neokynismului burghez. Ea aruncă în aer tot ce reprezintă morală goală, prin faptul că face referire la marele amoralism al naturii; în natură, așa-numitul rău își are sensul său bun. (În „Galeria cinicilor" voi lua în discuție, în alți termeni, pe Mefisto al lui Goethe ca figură amăgitoare, plămădită din substanța experiențelor kynic-cinice.)

Bineînțeles că artei burgheze i-a fost dat să transpună totalitatea sensibilă numai în *ficțiune*, dacă există vreuna; din cauza acestei slăbiciuni, antiburghezii burghezi au reînnoit mereu atacul neokynismului împotriva scindării și defăimării sensibilului. Ei voiau să revendice drepturile de viață ale celor nevoiași și marginalizați, prin trup și suflet, dincolo de aparențe. Acesta este unul dintre motivele pentru care arta trage atît de mult cu ochiul la „viață"; e impulsul său kynic, care vrea să sară din ficțiune în realitate. Amoralismul estetic este doar un preludiu al faptului că viața dorește, practic, să-și revendice drepturile sensibile. Se poate conchide că, în cadrul unei culturi echilibrate din punct de vedere senzual, arta ar deveni, în ansamblu, „mai puțin importantă", mai puțin patetică și mai puțin încărcată de motive filosofice. Poate că sîntem pe acest drum.

În vremea de glorie a artelor burgheze, se făcea simțită în expresia ei o uriașă poftă de negativitate – nu în ultimul rînd, pentru că în aceasta pulsa secretul viului. Mereu și mereu, negativismele emancipatoare au străpuns frontul înclinației spre stilizare armonică. Împotriva nevoii de armonie s-a ridicat mereu un realism sensibil. El marchează însemnătatea filosofică a artei burgheze; o transformă într-un vehicul al Marii Dialectici. Noblețea este banală dacă nu

oglindește în mari adîncimi; sublimul devine o încordare intelectuală, pe care ridicolul nu o mai poate lega de pămînt. Stilurile artistice burgheze semnificativ filosofice – prevăzute, din punct de vedere estetic, doar de puține tendințe clasicist-armonice „reci" – sînt stiluri ale negației, universalisme, realisme, naturalisme, expresionisme, stiluri ale nudității, ale țipătului și latențelor. Verismul sensibil al artelor a acordat „adevărului adevărat" un refugiu. Artele rămîn într-o sferă unde, principial, îți este permis „să le știi pe amîndouă" – așa cum Pascal a pretins despre cunoașterea lui *condition humaine* că le știe pe amîndouă, universul mare și universul mic, îngerescul și diabolicul, superiorul și inferiorul. Marea artă căuta un întreg al extremelor și nu un centru echilibrat.

Limitele artelor – atît a celor burgheze, cît și a celor socialiste – sînt reprezentate de îngrădirea pusă „realizării" lor. Dintru început, arta este implicată în schizoidul proces al civilizării. În consecință, societatea își cultivă o relație ambivalentă cu artele; ele au nevoi de împlinit, dar nu au voie „să meargă prea departe". Armonismul încearcă, de multă vreme, să țină kynismul în șah. Realitățile artistice trebuie limitate, ca să nu devină dăunătoare mentalității „membrilor utili ai societății omenești". E greu de spus ce este, în cazul acestei îngrădiri, politică premeditată și reglare spontană a relației dintre artă și societate. Rămîne însă oricum o realitate faptul că granița dintre artă și viață nu se șterge în mod semnificativ; boema, fără doar și poate un fenomen social de dată recentă, a rămas doar un grup minimal, chiar dacă, în anumite vremuri, ea a trezit o atenție maximă.

Trebuie rescrise două reguli speculative ale ecologiei artistice sociale: autenticul, viul, ceea ce există ca „original" sînt îngrădite prin raritate; impulsurile, care propagă aceste originale (opere sau indivizi) în rîndul maselor, sînt limitate prin ficționalizare. Autenticul devine astfel o raritate; imitațiile, precum și simplele „lucruri interesante", sînt și așa nepericuloase, astfel că au girul multiplicării în masă.

Arta strigă după viață imediat ce impulsul kynic este activ în ea. Peste tot unde este vorba de tehnici estetice, fie că este vorba de presa scrisă sau de cea audiovizuală, în reclame sau în estetica mărfurilor, această chemare, în forma ei ficțională limitată, se răspîndește în rîndul maselor. Aici arta pare încă accesibilă; aici frumosul se vinde încă la prețuri mici. În sens opus, încă de mai multe sute de ani, arta „înaltă" s-a retras în zona dificilului, a artisticului și durerosului, într-o urîțenie stilizată, în brutalități rafinate și ambiguități calculate; într-o complexitate tragică și o tulburătoare indiferență.

Modernitatea estetică produce o artă a pralinelor otrăvite; le poți studia cu ochiul rece al cunoscătorului, puțin tulburat, dar fără a

pune nimic la suflet, fără a risca vreo indispoziție. Artele moderne secretă atît de multă negativitate proaspătă, încît nu-ți mai stă gîndul la „savurarea" operei de artă. Doar snobismul, în rîndul elitei de cunoscători și al fetișiștilor, alimentează plăcerea anostului, care privește înapoi spre mișcarea dandy a secolului al XIX-lea, reapărînd astăzi în autostilizările unor clici tinere, într-o artă a oribilului.

Ceea ce vrea să trăiască produce mai mult decît o aparență frumoasă. În mod ironic, tocmai Theodor W. Adorno, unul dintre cei mai mari teoreticieni ai esteticii moderne, devenea o victimă a impulsului neokynic. Își mai amintește cititorul de episodul amfiteatrului din „Cuvîntul înainte"? De întreruperea cursului și de sînii dezveliți ai studentelor? Dezgolirea lor nu a fost o argumentare erotico-impertinentă prin pielea feminină, ci, aproape în sens antic, erau corpuri kynic descoperite, corpuri-argument, corpuri-arme. Faptul că ele se arătau avea – independent de motivele particulare ale demonstrantelor – o orientare antiteoretică. Într-un sens oarecum confuz, ele probabil că revendicau un „praxis cu efect de schimbare socială" sau măcar ceva mai mult decît cursuri și seminarii filosofice. Adorno ajungea astfel – într-un mod tragic, dar inteligibil – în poziția idealistului Socrate, iar femeile, în cea a sălbaticului Diogene. Împotriva teoriei comprehensive se așezau, îndărătnice, niște corpuri – sperăm – inteligente.

IV. Cinismul ca impertinență ce întoarce armele

Impertinența venită de pe poziții inferioare are efect dacă exprimă în negația sa energii reale. Ea trebuie să-și întrupeze conștient forța și să-și creeze cu istețime o realitate – care, fără îndoială, poate fi combătută, dar nu și tăgăduită. Dacă „sluga", nemulțumită, își ia șugubăț stăpînul de braț, ea face implicit referire la violența pe care ar putea-o stîrni revolta sa. Un decolteu impertinent, care scoate la iveală pielea nudă a femeii, se joacă cu puterea a ceea ce este rar asupra a ceea ce este des; în vechea economie sexuală, puterea sexului slab consta în modul lapidar în care, de voie, de nevoie, satisfăcea nevoile sexului „tare". Impertinența religioasă, blasfemia, face să se evapore, în ultimă instanță, seriozitatea cucernică atunci cînd este atacată de irezistibila energie a risului.

Există două mici formule care să mîne în luptă realismul impertinent al pozițiilor inferioare împotriva „legii", două scurte expresii care să arunce în aer orice falsă pretenție: „ei și?" și „de ce nu?" Cu un perseverent „ei și?", foarte mulți tineri i-au condus pe părinții lor

greu educabili către o deznădejde luministă. Comunităţile de joacă **ale copiilor constituie** de multe ori şcoli luministe, deoarece te antrenează **în a spune** în mod natural „ei şi?". Acest lucru nu ar fi altceva **decît exerciţiul atît** de dificil de dus la capăt de către o persoană **deplin socializată**: întotdeauna să spui, la momentul potrivit, nu[1]. Capacitatea deplin dezvoltată de a spune nu este şi singurul substrat valabil al lui da, ambele oferind unei libertăţi morale adevăratul ei profil.

Ceea ce are putere poate să-şi permită libertatea. Totuşi, putere există *şi* sus, *şi* jos – bineînţeles, păstrînd proporţiile; sluga nu este chiar nimic, iar stăpînii nu sînt chiar totul; supunerea este tot atît de reală ca şi stăpînirea. Puterea celor de jos se transformă individual în acea impertinenţă care constituie miezul energetic al kynismului. Datorită ei, defavorizaţii se pot bucura de o mostră a propriei suveranităţi. Un al doilea plan în care se pot proba modalităţile inferioare ale voinţei proprii este subversiunea, o practică îndărătnică, în sensul jumătăţilor de libertate, care face legile mai permisive. Arareori poţi realiza cît de imens este factorul subversiv în societatea noastră – o lume a umbrelor, plină de impertinenţe stranii şi realisme de tot felul, plină de rezistenţe, de descărcări, de uneltiri, de interese personale. Normalitatea constă, pe de o parte, în abateri microscopice de la normă. Acest plan al perseverenţei de sine, al micii arte de a trăi şi al moralei negre este la fel de neexplorat ca şi, de partea cealaltă, extinderea corupţiei. Ambele rămîn, de asemenea, greu abordabile – ştim că există, dar vorbim arareori despre ele.

Chiar şi impertinenţa puterilor este una dublă. În primă instanţă, ea cuprinde privilegiile şi libertăţile senioriale, ele însele în strînsă legătură cu puterea. Să profiţi de ele nu constituie nici un fel de impertinenţă – mai degrabă, este nevoie de tact pentru a nu le folosi ostentativ. Majoritatea vechilor seniori nu au făcut uz, spre exemplu, de dreptul sexual al feudalismului, dreptul „primei nopţi" cu soţiile şerbilor lor. Iar *high life*-ul superbogaţilor de astăzi se ascunde discret în spatele unor maniere de clasă mijlocie sau în medii închise.

Dar şi la cei puternici există ceva ce ar corespunde jumătăţilor de libertate. Ei şi le permit, de obicei, doar sub presiune, pentru că astfel se trădează conştiinţei adverse. Conştiinţa dominatoare îşi cunoaşte impertinenţa specifică: cinismul seniorial, în sensul modern al cuvîntului, spre deosebire de ofensiva kynică. Kynismul antic, primar şi agresiv, reprezenta o antiteză plebee împotriva idealismului.

---

1. Vezi frumoasa carte a lui Klaus Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen* (*Încercare asupra dificultăţilor de a spune nu*). Heinrich a pus, de asemena, în cuvinte **marea actualitate** a kynismului antic: *Parmenides und Jona* (*Parmenide şi Iona*), Frankfurt am Main, 1966.

Însă cinismul modern este o antiteză seniorială îndreptată împotriva propriului idealism, ca ideologie și ca mascaradă. Seniorul cinic își ridică masca, îi zîmbește mai slabului său adversar și îl oprimă. *C'est la vie*. Noblețea obligă. Să fie ordine și disciplină. Obligațiile depășesc de multe ori înțelegerea celor implicați, nu-i așa? O determinare a puterii, o determinare a lucrurilor! În exercițiul său cinic, puterea dominantă își dezvăluie puțin secretele, o dată cu actele sale cinice; practică un strop de autoluminare și se deconspiră. *Cinismul seniorial este o impertinență care a întors armele*[1]. Aici David nu îl provoacă pe Goliat, ci Goliații dintotdeauna – de la arogantul rege militar asirian, pînă la birocrația modernă – îi arată unui David viteaz, dar lipsit de șanse, ce este sus și ce este jos. Cinism în serviciul public. Umorul celor care oricum rămîn sus ia forme foarte curioase. Cînd Maria-Antoaneta, consoarta lui Ludovic al XVI-lea, s-a interesat de cauzele neliniștii poporului, i s-a spus: „Poporul este flămînd, Majestate, nu are pîine" Iar răspunsul ei a fost următorul: „Dacă nu are pîine, atunci de ce nu mănîncă prăjituri?". (În sens invers, F.J. Strauß spune că, în viață, nu în fiecare zi avem parte de torturi împărătești.)

Verurteilt!

Bebel: Der Lehrer fragte den Kleinen, warum er denn in den Himmel wolle, und was war die Antwort? **Da hätte ich keinen Hunger mehr!** Giebt es etwas Empörenderes, giebt es etwas Aufreizenderes gegen die heutige Gesellschaftsordnung, als diese Aeußerung des Kindes? . . .

Graf v. Arnim: **Der Vater hat vielleicht alles vertrunken!** (Stürmische Pfui-Rufe bei den Socialdemokraten.)

Bebel: Das ist eine Infamie! Der Herr lacht, das ist eine Gemüthsroheit! (Stürmische Zustimmung links. Lärm rechts.)

Cinismul ca glumă a puternicilor.

Imediat ce conștiința seniorială se autodemască puțin prin demonstrațiile sale cinice, ea se trădează antiputerii. Ce se întîmplă însă dacă aceasta lipsește? În societăți în care o alternativă morală efectivă nu este posibilă, iar antiputerile sînt, în cea mai mare măsură, infiltrate în aparatele puterii, nu mai are cine să se indigneze

1. Evit de la început o psihologie a cinismului, pentru a-l putea dezvolta social-filosofic. Voi trata cinismul subiectiv și psihodinamica sa în unele fragmente din „Simptomul weimarez..." (vol. II).

în fața cinismelor. Cu cît mai lipsită de alternative pare să fie o societate modernă, cu atît mai mult cinism va produce aceasta. În final, ea își va ironiza propriile legitimări. „Valorile fundamentale" și pretextele se întrepătrund. Purtătorii puterii de pe scena politică și economică devin goi pe dinăuntru, schizoizi, nesiguri. Trăim sub directoratul jucătorilor serioși. Dacă înainte, doar marii politicieni se simțeau suficient de „liberi" să devină cinici pentru a se juca relaxați cu mijloacele și scopurile, astăzi orice funcționar sau orice parlamentar anonim este tot atît de versat ca și Talleyrand, Metternich și Bismarck luați la un loc.

Th.Th. Heine, Prin întunecata Germanie, 2. O execuție, 1899 (*Simplicissimus*, nr. 35, pagina de titlu) – „Numa'ncet! S'teți fericit că nu s'teți un social-democrat, c-altfel v-ar merge mult mai nasol".

Cu ajutorul teoriei sale privind criza de legitimitate, Jürgen Habermas a atins, fără îndoială, nervul cel mai sensibil al ființei statale moderne. Problema rămîne cine ar putea fi subiectul științei crizei de legitimitate. Cine este cel care luminează și cine este cel luminat? Cinismul manipulează o difuziune a subiectului cunoașterii, astfel încît servantul sistemului de astăzi poate face cu mîna dreaptă ceea ce mîna stîngă nu ar fi permis niciodată. Ziua colonizator,

noaptea colonizat; de profesie, utilizator și administrator; ca persoană privată, utilizat și administrat; oficial – cinic funcționalist, în timpul liber – sensibilist; din cauza slujbei – prescripționar, ideologic – om al dezbaterii; în exterior – om al principiului realității, spre interior – subiect al plăcerii; funcțional – agent al capitalului, intenșional – democrat; în relație cu sistemul – funcționar al obiectivizării, în relație cu viața – adept al afirmării de sine; obiectiv – purtător al distrugerii, subiectiv – pacifist; despre sine – producător de catastrofe, pentru sine – blîndețea însăși. La schizoizi, totul este posibil, iar Luminile și reacțiunea nu fac mare diferență. În cazul integratului luminat – în această lume a conformiștilor inteligenți și instinctivi –, corpul spune nu constrîngerilor minții, iar mintea spune nu modului în care corpul își cumpără autoconservarea. Acest amestec este *statu quo*-ul nostru moral.

V. Teoria agentului dublu

Trebuie să vorbim aici despre un fenomen care, aparent, se manifestă numai la marginile sistemelor politice, dar care, în realitate, atinge miezul existențial al unei societăți: despre agenții secreți. Psihologia agenților, precum și a agenților dubli, ar reprezenta cel mai important capitol al psihologiei politice de astăzi. Poveștile senzaționale relatează despre grupele conspirative cantonate în Elveția sfîrșitului de secol al XIX-lea și începutului de secol XX, unde lua naștere un furnicar de nepătruns de grupuri de agenți țariști, antițariști, comuniști, anarhiști și vest-europeni. Cu toții se țineau unul pe celălalt sub supraveghere, iar calculele și cunoștințele lor se reflectau unele în celelalte. În creierele celulelor conspirative de partid, precum și în cele ale poliției secrete infiltrate se desfășurau fantastice tactici și metatactici ascunse. Se auzea despre agenți dubli și tripli care, în final, nu mai știau ei înșiși pentru cine lucrau cu adevărat și ce aveau ei de cîștigat din acest joc al rolurilor duble și triple. Inițial, fuseseră angajați de o parte, au fost apoi momiți de cealaltă parte și apoi recîștigați de primul lor partid etc. În esență, nu mai exista de mult un sine care să caute, egoist, să cîștige din toate părțile. Ce reprezintă folosul propriu la o persoană care nu mai știe care îi este „proprietatea"?

Dar la fel, cred eu, îi merge astăzi oricui preia un loc în cadrul statului sau în angrenajele și instituțiile sale și știe, aproximativ, în ce direcție înaintează vehiculul statului. Între loialități și convingeri se cască treptat un șanț, ceea ce face dificilă localizarea propriei poziții. Cărei părți îi dedicăm loialitatea noastră? Sîntem noi agenți

ai statului şi ai instituţiilor? Sau agenţi ai Luminilor? Poate agenţi **ai capitalismului** monopolist? Sau agenţi ai propriului interes de **viaţă, care, împreună** cu statul, cu instituţiile, cu Luminile, cu anti-**luminile, cu monopolul** capitalist, cu socialismul etc., formăm mereu **legături duble, sîntem** mereu în schimbare, uitînd astfel ceea ce **căutăm „noi înşine"** în tot acest angrenaj?

Nu întîmplător, cel care a introdus motivul agentului în ştiinţele spiritului a fost Walter Benjamin, acest mare expert al echivocurilor, care a ridicat punţi tainice între iudaistică şi sociologie, marxism şi mesianism, artă şi criticism (să ne gîndim numai la celebra sa interpretare a lui Baudelaire, în care poetul era desemnat agent secret al propriei sale clase). Faptul de a acţiona ca agent multiplu este o caracteristică a modernităţii – o realitate care le apare extrem de ameninţătoare reducţioniştilor belicoşi, celor ce gîndesc în coordonate de prieteni şi duşmani. (Nu era, printre altele, stalinismul o încercare – printr-o simplificare paranoidă a fronturilor – de a ieşi din legăturile multiple ale inteligenţelor, pentru ca totul să fie din nou la fel de simplu, ca să fie şi pe înţelesul lui Stalin? Acest procedeu se poate numi, cu o expresie aleasă, „reducţie a complexităţii".)

Cine este agentul cui, subiectiv, obiectiv, despre sine şi pentru sine, funcţionarul cărui complex de influenţe, servantul cărei tendinţe? În stalinism, se foloseşte pînă astăzi cuvîntul „obiectiv" acolo unde se doreşte înlăturarea cu violenţă a oricăror duble legături şi ambivalenţe. Cine neagă o realitate complexă se recomandă cu plăcere ca fiind obiectiv şi îi acuză pe cei conştienţi de problemă de fugă de realitate şi de visare. Chiar şi la cele mai lipsite de echivoc şi mai decise figuri e greu să stabileşti „obiectiv" cărei tendinţe îi slujesc, mai ales dacă te gîndeşti că istoria, în ciuda tuturor planurilor, se supune unor reguli ale jocului care scapă înţelegerii noastre. Partidele şi grupurile care ies în lume cu programe limpezi sînt şi ele măşti ale unor tendinţe care trec dincolo de ele şi despre ale căror rezultate finale cu greu se poate spune ceva în avans. Marxiştii fantazează cu plăcere în această lumină a zorilor evocînd un demiurg tainic, un supercinic iluzionist, care face parte din asociaţia industriaşilor germani sau care chiar ocupă un post de ministru fără portofoliu şi de acolo face ca statul să joace după muzica marilor companii industriale. Această strategie de simplificare proiectivă este pe cît de copilăresc-subtilă, pe atît de copilăresc-naivă. Ea se bucură de o amplă biografie – pînă la Balzac, cu ai săi misterioşi treisprezece, care, din umbră, trag sforile precum într-o *cosa nostra* a capitalului.

Aspectul cel mai distructiv al acestor fantezii cu privire la Mafia şi demiurgi a fost o descoperire a lumii agenţilor secreţi ruşi dinainte de sfîrşitul secolului trecut: fantezia „înţeleptului din Sion" este o

construcție antisemită, în care o satiră inițial luministă (de M. Joly), trecută prin capul unui cinic șef de serviciu secret din Paris, falsifică prezumtivele „protocoale ale înțeleptului din Sion", ajunge în mintea confuză a unui filosof al religiilor rus, pentru ca de acolo să reia calea Europei, unde aceste „protocoale" devin documentul-cheie al paranoiei antisemite și culminează, via Hitler, în Auschwitz. Ea a constituit un pretext al fascismului simplificator german, care a proiectat efecte sistemice anonime în „intenții" demonice, pentru ca mic-burghezii iritați să nu piardă „privirea de ansamblu".

VI. O istorie socială impertinentă

Istoria impertinenței nu constituie o disciplină în cadrul științelor trecutului și nu știu dacă i s-ar face un bine în caz că ar deveni. Istoria este întotdeauna o forță secundară, care trebuie să se sustragă impulsului de moment. În ceea ce privește cinismul, impulsul ar trebui să sară în ochi; dar zadarnic îl cauți și în cazul impertinenței.

Din punct de vedere social-istoric, rolul *orașului* în formarea conștiinței satirice este de netăgăduit încă din Antichitate. Totuși, în urma decăderii orașelor din Germania după Războiul de 30 de ani, nu a existat, pentru o lungă perioadă de timp, un oraș cu caracter metropolitan. Încă în 1831, Heinrich Heine trebuia să emigreze la Paris – capitala secolului al XIX-lea – pentru a respira acel aer de oraș care te face să te simți liber. „M-am dus pentru că trebuia să mă duc."

În vremea cînd în culturile orășenești ale Italiei de Nord descrise de Jakob Burckhardt exploda o poftă de batjocură nemăsurată, iar glumele florentine și romane le sunau în urechi cetățenilor, Germania îl avea, în afara lui Buhoglindă, pe protokynicul plebeu al timpurilor noi – nu chiar un Aretino, totuși un cizmar din Nürnberg, autor de farse, numitul Hans Sachs, care supraviețuiește, oarecum pe nedrept, în memoria colectivă ca strămoș al umorului popular. Acest Sachs ar fi scris, poate mînat de un instinct bun, și un dialog despre Diogene – găsim astfel, încă de la începutul culturii burgheze, o legătură cu impulsul kynic. Dar Nürnbergul a decăzut și nu avea să-și recupereze cariera decît o dată cu apariția liniei ferate și ca piață publică a partidelor Imperiului german. În locul unde se produseseră primele întrezăriri ale principiului cultural burghez, realismul kynic și hohotul de rîs orășenesc, cinismul seniorial mic-burghez se desăvîrșea în mari defilări, în coloane ordonate, lipsite de umor, dedicate seniorilor războiului de mai tîrziu. Singurul oraș german care, în ceea ce

privește impertinența, nu și-a trădat posibilitățile s-a dovedit a fi pînă astăzi Berlinul. Acelora care băteau pas de defilare la Nürnberg, acest oraș le-a fost întotdeauna oarecum străin. Gottfried Benn evidențiază provincialismul mărșăluitorilor, caricaturizînd ceea ce se întîmplă în imaginația lor: „Gînditul este cinic, el se face în primul rînd la Berlin – recomandăm în locul lui cîntecul de goarnă...".

Till Eulenspiegel (Till Buhoglindă).

Impertinența germană a dus-o întotdeauna mai greu decît impertinența țărilor romanice; ea a ieșit la rampă mult mai devreme sub forma cinismului seniorial, ca distanțare a celor puternici. Heinrich Heine, care reprezintă întotdeauna excepția, fiu al unui francez de pe valea Rinului, a trebuit, în căutarea sa de modele și aliați indigeni, să consimtă la unele trăsături tipic germane, încorporate în moralitatea butucănoasă a lui Voß, în limpezimea plină de caracter a lui Lessing și în curajoasa forță cognitivă a lui Luther. Totuși, nu pe nedrept, i se poate atribui lui Luther o autentică tradiție a

impertinenței germane, căci protestantismul său avea loc într-o vreme în care nu se prea spunea în fața împăraților: Sînt aici, nu pot altfel – un act de un curaj aventuros și de o frivolitate încăpățînată. În plus, poți constata la Luther un element animalic, o forță care se alimentează pe sine – un arhetip vital al murdarului, inseparabile de motivele kynice.

În istoria impertinenței, un rol important – alături de cel al statului – revine celor trei factori sociali ai veselei recalcitranțe: *carnavalul, universitățile* și *boema*. Toate trei funcționau ca supape prin care diverse nevoi ce nu s-ar putea împlini în viața socială își găsesc aici o satisfacere controlată. Aici, impertinențele își găseau un loc în care erau tolerate chiar dacă această îngăduință era limitată în timp și putea fi abrogată.

Vechiul carnaval reprezenta surogatul de revoluție al săracilor. Se alegea un rege al nebunilor care domnea pentru o zi și pentru o noapte asupra unei lumi întoarse pe dos. Aici, săracii și obedienții își trezeau la viață visele, îmbrăcați în satiri și bacante, uitînd de sine pînă la adevăr, obraznici, îndrăzneți, turbulenți și cîrcotași. Era permis să minți și să spui adevărul, să fii obscen și cinstit, beat și nechibzuit. Din carnavalul Evului Mediu tîrziu pătrund în artă, după cum a arătat Bahtin, motive satirice. Limba colorată a lui Rabelais și a altor artiști renascentiști trăiește din spiritul parodic al carnavalului. El inspiră tradiții macabre și satirice, îi ridică pe bufoni și pe arlechini, pe măscărici și pe clovni la nivelul unor figuri esențiale marii tradiții a rîsului, cu o sarcină bine stabilită în cadrul vieții sociale, chiar și în afara zilelor de carnaval. Societățile structurate pe clase o scot cu greu la capăt fără întoarcerea lumii, pentru cîteva zile, cu susul în jos și fără sărbători – o dovedesc carnavalele indiene și braziliene.

La fel, încă din perioada Evului Mediu tîrziu, universitățile își cîștigau importanța în economia socială a impertinențelor și a inteligenței kynice. Ele nu erau numai orașe ale învățăturii și cercetării – aici își făcea simțită prezența și o inteligență vagantă și extravagantă, suficient de înțeleaptă pentru a se pricepe la lucruri mai bune decît la tocit. De o faimă specială în acest sens avea să se bucure Sorbona pariziană, care forma un oraș în oraș, Cartierul Latin, în care recunoaștem precursorul tuturor boemelor de mai tîrziu. În epoca burgheză, anii de universitate reprezentau pentru tinerimea studioasă un timp al amînării seriozității vieții, în care-ți puteai permite o serie de libertăți înainte de a-ți începe cariera și viața ordonată. Cît despre chefurile studențești, despre libertăți și năzbîtii, oamenii maturi și serioși de mai tîrziu afirmă că și ei au fost odată tineri. În epoca burgheză, viața în universitate conferea termenului „tinerețe" o culoare specială. Domnii în vîrstă și-au pus

numai oficial perucă, constatînd pe ascuns, cu satisfacție, că și **domnii fii ai lor** vor face la fel. În mod straniu însă, notabilitățile **orașului asimilează** o nouă generație, rece în fața nebuniilor, care, **înzestrată cu un cinism** precoce, ajunge din capul locului la miezul **problemei. Secolul XX** cunoaște mai multe asemenea generații cu **gîndire rece, începînd** cu studențimea național-socialistă – care avea în **rîndurile sale,** alături de idealiștii naționali, și o clică de escroci de lux. **Mai tîrziu,** aceștia aveau să devină piloți ai avioanelor de război, juriști **ai sistemului** și mai apoi democrați. Le-a urmat „generația sceptică" a anilor '50, care este astăzi la putere, apoi generația anilor '70 și '80, dintre care cei dedicați de timpuriu cinismului se fac deja observați pe creasta Noului Val.

În sfîrșit, boema, o apariție relativ nouă, joacă un rol extrem de important în cadrul reglării tensiunilor dintre artă și societatea burgheză. Ea a reprezentat spațiul de probă al trecerii artei în artă de a trăi. Timp de un secol, boema a oferit impulsului neokynic un adăpost social. Ca factor de reglare a vieții burgheze, ea era, înainte de toate, importantă pentru că, asemenea universităților, împlinea funcția unui „moratoriu psihosocial" (Erikson) în cadrul căruia tinerii burghezi își puteau exprima crizele de adaptare în tranziția de la lumea școlii și a casei părintești la cea a ocupațiilor serioase. Cercetarea culturală știe că au existat foarte puțini boemi de durată; pentru marea lor majoritate, acest mediu a rămas doar un loc de tranzit, un spațiu al experimentului de viață și al îndepărtării de norme. Ei făceau aici uz de libertate, de gestul de a spune nu societății burgheze, atîta timp cît (poate) nu avea să fie înlocuit de un „dar totuși" mai matur.

Dacă privim din perspectiva zilei de azi acești fermenți sociali și aceste spații existențiale în care s-au dezvoltat devierea și critica, satira și impertinența, kynismul și încăpățînarea, ne va fi imediat clar de ce trebuie să ne temem de ce-i mai rău în privința destinului Luminilor impertinente întrupate. Sub ochii noștri, orașele s-au transformat în mase amorfe, unde o sumedenie de forțe, străine una de alta, mută în stînga și în dreapta oameni, îi urcă pe diverse scene, pe care aceștia își experimentează tentativele și eșecurile de viață. Carnavalul nu mai înseamnă de mult o „lume întoarsă pe dos", ci evadare înspre lumile sănătoase ale anesteziei, dintr-un univers în permanență întors pe dos, unul al absurdității cotidiene. Despre boemă se știe cu exactitate că e moartă cel puțin de pe vremea lui Hitler și că vlăstarele ei din zona subculturii sînt mai puțin dominate de dispoziții impertinente, cît de stările tulburi ale retractilității. Cît privește universitățile – mai bine să nu vorbim!

Aceste mutilări ale impulsului către impertinență demonstrează că societatea a **intrat într-un stadiu** al seriozității organizate, în care

spațiile de manevră pentru trăirea Luminilor sînt tot mai mult îngrădite. Cam acest lucru dă naștere climatului ce caracterizează această țară a noastră. Se trăiește într-un realism morocănos, cu teama de a nu bate la ochi, dedicat jocurilor serioase. În spatele indiferenței se simte cinismul. O cochetare conștientă cu propria schizofrenie trădează conștiința nefericită, în mediul academic și nu numai. Toate provocările par să fi fost epuizate și toate bizareriile modernității deja verificate. Pășim într-un stadiu al împietririi publice serioase; o inteligență obosită, schizoidă și lașă a împrumutat masca realismului printr-o îndoielnică închidere în realitățile dure.

VII. Întrupare sau scindare

Lucrul întrupat este ceea ce vrea să trăiască. Dar viața se distinge fundamental de o amînare a sinuciderii. Cine trăiește în societăți înzestrate cu arme atomice devine – fie că vrea sau nu –, în parte, agentul unei cinice comunități sinucigașe, mai ales dacă decide să-i întoarcă hotărît spatele. Acest lucru îl fac în permanență un număr tot mai mare de oameni care emigrează începînd cu anii '50 – în Provence, în Italia, în zona Mării Egee, în California, în Goa, în Caraibe, în Auroville, în Poona, în Nepal și, nu în ultimul rînd, în podișurile tibetane, în interiorul Germaniei sau Franței.

Aceste fenomene ridică două întrebări – prima cinică, a doua îngrijorată: Dacă, la o adică, vei putea fi suficient de departe? Și cui va folosi dacă cei sensibili moral vor părăsi corabia societăților cinice? Avem motive „întemeiate" să punem astfel întrebările, căci perspectiva tot mai apăsătoare a războiului le alimentează pe amîndouă – atît pe cea cinică, cît și pe cea îngrijorată. Emigrația ar putea fi de folos ambelor părți. Dacă o înțelegem așa cum trebuie: pe emigranți, care vor descoperi dacă există mai binele pe care-l caută; pe cei rămași, cărora plecarea celorlalți le spune: acolo unde vă aflați voi noi nu putem trăi. Dar voi?

Am putea lua emigrația ceva mai puțin în serios dacă ea ar reprezenta un fenomen marginal. Dar nimic nu permite această optică inocentă. Ceea ce se întîmplă astăzi în margini vine dinspre centru. Emigrația a devenit obiect al expertizei psihologiei maselor. Întregi pături sociale trăiesc de mult într-un Altundeva interior, nu numai în această țară. Ele nu se simt legate de ceea ce se desemnează prin valori fundamentale ale societății. Auzi de „valori fundamentale", dar vezi, aproape implacabil, ridicîndu-se ciupercile atomice. Îi auzi pe cei responsabili susținîndu-și sus și tare disponibilitatea de dialog, dar, la o privire mai atentă, observi strălucirea glacială a sfîrșitului în ochii lor. Orgul societății a ales de mult emigrația, pentru timpul

ei liber, iar cuvîntul „viaţă" dobîndeşte pentru ei o culoare deschisă prin amintirea unor anumite momente ale unor binecuvîntate vacanţe – cînd orizontul se deschidea în faţa lor...

Ce-i de făcut? Să cobori sau să mergi mai departe? „S-o iei la fugă sau să-ţi păstrezi poziţia?" – pare o alternativă insuficientă. Expresiile variantelor sînt întru totul învinovăţite şi ambivalente. Sînt oare „fugitivii" bine înţeleşi prin acest cuvînt? Nu se află oare, adeseori, în ceea ce numim rezistenţă, mult prea multă laşitate şi melancolie, complicitate şi oportunism? Este oare abandonul întru totul o operaţiune conştientă – şi mulţi dintre aşa-numiţii indivizi care abandonează nu sînt, oare, deja afară din joc înainte să fie întrebaţi despre propria lor poziţie? Este oare continuarea jocului întru totul de culoare cinică sau este şi condiţionată de nevoile „pozitivului" şi ale apartenenţei?

De asemenea, merită să privim momentele de adevăr ale ambelor variante. Abandonul are sens deoarece nu vrea să se simtă vizibil părtaş la cinismele insuportabile ale societăţii, datorită cărora se pierde distincţia dintre a produce şi a distruge. Mersul mai departe are şi el, la rîndul său, sens deoarece individul are dreptul, pe termen scurt, să se orienteze spre autoconservare. Evadarea are sens pentru că respinge un curaj imbecil, căci numai nebunii se pot consuma în războaie fără speranţă, de vreme ce există locuri de retragere mult mai prietenoase şi mai prielnice vieţii. Să rămîi are sens în virtutea experienţei că orice conflict evitat te va urmări în fiecare moment al evadării.

De aceea trebuie să concepem altfel alternativa corespunzătoare concepţiei noastre despre viaţă. Ea sună cam aşa: *întrupare* sau *scindare*? Este o alternativă care se adresează în primul rînd conştiinţei şi numai apoi comportamentului. Ea revendică o prioritate radicală a experienţei de sine în faţa moralului. Este vorba despre alternativa: să laşi conştient ceea ce este distrus să se refacă sau să laşi inconştient ceea ce este scindat în seama procesului schizoid. Integrare sau schizofrenie? A alege viaţa sau a participa la petrecerea sinucigaşilor? Aceasta pare să impună o dietă spirituală, iar cine înţelege lucrurile astfel a înţeles foarte bine. Luminile nu au în primul rînd alţi adresanţi decît cei care scapă oarbei socializări, fără ca pentru aceasta să poată înceta a mai juca un rol în societate. De aceea, trebuie să ţinem viu gîndul privitor la Lumini – se înţelege, privitor la Luminile întrupate. Luminile înseamnă a spune da tuturor mişcărilor antischizofrenice. Învăţămîntul nu este sub nici o formă locul unde acest lucru s-ar putea întîmpla. *Universitas vitae* se studiază în cu totul alte locuri – acolo unde oamenii se opun cinismului, conştiinţei oficial scindate, acolo unde experimentează forme de viaţă care dau o şansă vieţii conştiente în minţi, trupuri şi suflete. Ea se

dezvoltă într-o arie mai mare de indivizi și grupuri de indivizi ce poartă mai departe impulsul kynic și încearcă ceea ce nici o politică și nici o artă pură nu le poate lua: de a veghea ca în ființa lor individuală să nu se infiltreze diversele scindări și inconștiențe; de a se adapta propriilor posibilități; de a participa la munca de înseninare dusă de Lumini, de a ține cont de dorințele ce constituie orizontul posibilului.

VIII. Psihopolitica societății schizoide

După ce recunoaștem vremurile care precedă războiul? Cum se trădează constituțiile psihopolitice ale societăților capitaliste în fața războaielor mondiale? Istoria germană oferă un studiu al perceperii modului în care războaiele mondiale sînt pregătite de tensiunile sufletești ale unei națiuni. Se pot studia două sau, pesimist privind lucrurile, trei cazuri pentru a afla ce înseamnă să trăiești sub amenințarea unor mari explozii militare. Simptomul psihopolitic principal este crisparea atmosferei sociale, care se încarcă pînă la insuportabilitate cu tensiuni și ambivalențe schizoide. Într-o astfel de climă prosperă o tainică așteptare a catastrofelor; o voi numi, în replică la Erich Fromm, *complexul catastrofil* – acesta vorbește despre o tulburare a vitalității colective, în urma căreia energiile vitale se orientează către o simpatie față de catastrofal, apocaliptic și violent-spectacular.

Istoricul știe că istoria politică nu este un loc al fericirii omenești. Dacă ai vrea totuși să întrebi care a fost, în acest secol, momentul cel mai fericit al popoarelor europene, răspunsul va produce încurcătură. Dar semnele și documentele vorbesc pentru sine. În primul rînd, privești descumpănit fenomenul August 1914: ceea ce li se întîmpla popoarelor europene care intrau atunci în război avea să fie rușinos numit de către autorii de istorii „psihoză a războiului". Dacă privești mai îndeaproape, constați că a fost vorba de indescriptibile tumulturi afective care au cuprins masele, explozii de bucurie, de înduioșări naționaliste, plăcerea fricii și delirul destinului. Erau momente de patos și de intuiție a vieții ce nu suportau termen de comparație; expresia zilei era una amețitoare: în sfîrșit poate începe. Masele resimțeau probabil și teamă, dar, în primul rînd, aveau sentimentul unei porniri într-o călătorie în care ți se promitea „viață". Cuvintele de ordine: întinerire, afirmare, baie purificatoare, debarasare. În primul an, războiul a fost dus de armate exclusiv de voluntari – nimeni nu trebuia forțat să meargă pe front. Catastrofa ademenea tineretul wilhelmian – cînd și-a făcut apariția, oamenii s-au recunoscut din nou în ea și au înțeles că acesta era momentul pe care-l așteptau.

Voluntari pe strada Unter den Linden, Berlin, 1 august 1914.

Nu există nici un motiv special pentru a crede că oamenii de atunci ar fi fost mult mai diferiţi decît cei de astăzi. Numai vanitatea noastră ar putea crede că am fi mai înţelepţi în lucrurile existenţiale hotărîtoare decît voluntarii de la Langemarck – care, patetici, s-au aruncat cu miile în focul armelor automate. Diferenţa constă doar în faptul că mecanismele psihice ale generaţiilor ulterioare au funcţionat mai mult sub acoperire. De aceea, astăzi nu putem concepe că procesele de atunci se derulau la modul naiv, atît de necenzurate şi de la vedere. Ceea ce sufletele înfăcărate de război erau de părere că vor experimenta era diferenţa de calitate dintre provizorat şi decisiv, dintre un cer tulbure şi unul limpede – cu alte cuvinte, dintre viaţa neautentică şi cea presupus autentică. Încă imediat după război rătăcea prin literatura prefascistă ideea „războiului ca trăire interioară". Bărbaţii lui August 1914 aveau să resimtă că, în război, „se va întîmpla cu adevărat ceva pentru care merită să trăieşti"

Primul război mondial reprezintă momentul de cotitură în cinismul modern. O dată cu el începe faza fierbinte de descompunere a vechilor naivităţi – a celor despre esenţa războiului, despre sensul ordinii sociale, al progresului, al valorilor burgheze, ba chiar al civilizaţiei burgheze. Începînd cu acest război, climatul difuz schizoid a învăluit mereu Marile Puteri europene. Cine vorbea de atunci încolo despre criza culturii etc. avea inevitabil în faţă acea constituţie spirituală cauzată de şocul postbelic care ştie că nu vor mai exista niciodată naivităţile de dinainte; neîncrederea, deziluzionarea, îndoiala şi distanţa şi-au făcut loc în mod irevocabil în „tradiţia" social-psihologică. Tot ce a fost pozitiv după acest moment a fost un „cu toate acestea" alimentat de o latentă dezamăgire. De acum încolo, domnesc vizibil modurile fracturate ale conştiinţei: ironia, cinismul, stoicismul, melancolia, sarcasmul, nostalgia, voluntarismul, resemnarea, greaţa, depresivitatea, anestezierea şi alegerea conştientă a inconştienţei.

În puținii ani de existență a Republicii de la Weimar, complexul catastrofil s-a regenerat. Criza economică a reprezentat în ultimă instanță scînteia. Această Republică tristă se bucura de propriul sfîrșit. Tendințele catastrofile și-au găsit argumente „serioase" în mitul revoluției și în cel al poporului. Cine lua în calcul catastrofa afirma sus și tare că știe cam în ce direcție o vor lua lucrurile și ce terapie radicală ar fi mai potrivită. Cine vedea catastrofa apropiindu-se încerca, încă din timp, să-și încheie socotelile cu lumea. Erich Kästner a surprins, în 1931, vocea unui bărbat care a reușit să depășească obstacolele naiv morale și s-a aruncat cu poftă nemăsurată de viață în curentul ce se apropia de următoarea cataractă:

„Cum, discuții serioase? Există o viață după moarte? Între noi fie spus, nu. Totul trebuie rezolvat înaintea morții. Să-ți faci treaba zi și noapte... Amuzați-vă mai degrabă decît mîntuiți lumea. Cum spuneam, viața trebuie rezolvată înainte de a muri. Sînt pregătit să vă dau și informații suplimentare. N-o lua prea în serios, tinere"[1].

Este o voce contemporană nouă care nu s-a alterat pe parcursul a cincizeci de ani. Așa vorbește o persoană care știe că **eu nu va** schimba niciodată istoria. Ar vrea, înainte de toate, **să trăiască** – înainte de sfîrșitul camuflat într-o plecare.

Astăzi, voința latentă de catastrofă s-a adăpostit **din toate părțile** în spatele seriozității politicii pacifiste oficiale. **Mecanismele, a căror** deschidere relativ brutală a caracterizat stilul **fascist, s-au retras în** spatele măștilor adaptării, ale bunăvoinței, ale convingerii bine întemeiate, undeva în subterană, în atmosferic. Pornirile naive au dispărut de la suprafața conștiinței. Socializarea tot mai mare a gesturilor de răspuns inhibă atitudinile publice; ceea ce se numește democrație înseamnă, din punct de vedere psihologic, o sporire a controlului de sine – ceea ce, în cazul unor populații puternic înghesuite, este o necesitate. Dar nu trebuie să ne lăsăm înșelați de această zonă de suprafață aparent tranchilizată. Complexul catastrofil se perpetuează și, dacă nu ne înșală aparențele, se află într-o continuă stare de acumulare. Poate că este și „meritul terorismului" – pentru a vorbi frivol – de a fi făcut recognoscibile pe alocuri cel puțin tendințele catastrofile. Poți face referire la ceea ce este limpede.

Să ne amintim de răpirea și asasinarea liderului patronatului, Schleyer, de atmosfera înfierbîntată a acelor luni în care terorismul era la apogeu în Germania. Atunci, scenariul psihopolitic aparținînd complexului catastrofil revenea în forță pe ordinea de zi, poate pentru prima dată după cel de-al doilea război mondial. Mass-media și vocile

1. Erich **Kästner**, ***Fabian***. *Geschichte eines Moralisten* (*Fabian. Istoria unui moralist*), **1931-1976**, pp. 64-65.

autorității de stat și-au unificat spontan și complet atitudinea, într-un ton serios al revoltei și al consternării. Între milioanele de propoziții date publicității nu a ieșit, aproape sub nici o formă, la suprafață adevărul atmosferei din rîndul maselor. Aceasta consta – după cum dovedeau fiecare discuție în șoaptă, fiecare scenă intimă, fiecare dialog la o masă de cantină sau la bar, discuțiile între lobbyiști – într-o ezitantă ambivalență afectivă, în care se amestecau temele existențiale și plăcerea catastrofei. Pofta de a relata, amploarea nemăsurată a discuției și excesul de reacții oficiale și particulare vorbesc, chiar și privite de la distanță în timp, o limbă clară. Aici s-a întîmplat ceva ce a influențat sentimentul vieții. Sufletele au fost, se pare, atît de puternic afectate de o poftă inexprimabilă de dramatism în istorie și de o disperată căutare a conflictului pe frontul potrivit, încît evenimentul a fost rumegat luni în șir, eveniment care nu-și motiva conținutul criminal și nici pe cel politic în fața unei îngrijorări atît de mari. Prin înscenarea politică a crimei și prin interacțiunea spectaculară dintre stat și grupul de teroriști, acesta a dobîndit greutatea unui eveniment epocal. El se alimenta de la uriașele tendințe catastrofile și a luat proporțiile unei teme afective dominante pentru foarte multă vreme. Din punct de vedere social-psihologic, el a evidențiat un moment al adevărului. Folosea drept surogat unei povești în care ceva se întîmpla; caricatura unui „război de eliberare", o parodie idiot-criminală a ceea ce i-a scăpat social-democrației din epoca lui Wilhelm al II-lea, Hindenburg și Hitler, lupta dusă pe un front fals, la un moment fals, de către falși combatanți, împotriva unor falși inamici – și totuși, în ciuda acestui număr mare de confuzii, sorbit cu poftă de societate, ca surogat al războiului, ca drog al conflictului și ca film al catastrofei politice.

Într-un loc însă, consensul general și conectarea cinică la „eveniment" s-a rupt – mă refer la hîrtiuța lui „Mescalero", care a fost suficient de naiv să creadă că ai avea voie să rupi, prin sinceritate, nepedepsit, conspirația tăcerii a celor mari și să îi iei în discuție ambivalențele. Astfel, într-o celebră adresare repetată fără încetare în mass-media, el a vorbit milioanelor și sutelor de milioane despre „ciudata bucurie" de care s-a simțit cuprins imediat după săvîrșirea asasinatului Buback și de care s-a putut distanța abia ulterior, printr-o reflecție morală. Acest Mescalero se speriase de el însuși și voia să vorbească rațional despre această spaimă. Scînteia Mescalero avea să descarce ambivalențele colective într-o mare paradă a minciunilor. A fost o clipă istorică plină de învățătură: momentul în urma căruia nu se mai putea ascunde faptul că societatea trăia din nou într-o epocă prebelică, hotărîtă să amîne orice conflict, care pe moment ar atenta la sentimentul nostru de viață prin faptul că războiul extern va face inutilă întîlnirea cu realitatea interioară.

Prin acest balet al justelor potriviri, al reținerilor, al respingerilor și al indignărilor, opinia serioasă a sărbătorit o victorie de hîrtie asupra cinstei, care ar fi făcut cunoscută cealaltă jumătate a adevărului – dacă nu pentru toți, cel puțin pentru mulți dintre ei. De atunci, auzim mereu foșnetul de hîrtie de pe care, în cazul izbucnirii unui război, cei responsabili își vor citi consternarea, surpriza și hotărîrea – dacă mai rămîne timp pentru asta, înaintea marilor funeralii atomice.

IX. Fericirea nerușinată

Mai are oare impertinența, care aduce aminte de dreptul la fericire, vreo șansă? Să fie oare impulsul kynic cu adevărat mort? Și îi va rămîne oare cinismului un mare viitor ucigaș? Pot oare Luminile – gîndul că este absolut rezonabil să fii fericit – să se reîncorporeze în modernitatea noastră posomorîtă? Sîntem noi oare învinși o dată pentru totdeauna? Se va limpezi oare clarobscurul cinismului de realitățile tari și de visul moral?

Asemenea întrebări ating sentimentul de viață în civilizațiile înarmate atomic. Acestea traversează cea mai intimă criză de vitalitate, lipsită de vreun alt precedent istoric. Poate că aceste neliniști se resimt în modul cel mai acut în Germania, țara care a pierdut două războaie mondiale și în care sinturile pot reda cu cea mai mare sensibilitate ce înseamnă să trăiești între catastrofe.

Trăim, trăim, 1945.

Modernitatea nu mai face, în sentimentul său vital, diferența **între criză și stabilitate**. De aceea, nu mai apar evenimente pozitive, **nici sentimentul că** existența se poate integra într-un orizont imens **și fix, fără a se epuiza**. Un sentiment al provizoratului, al speculativului, **al intermediarului** stă la baza tuturor strategiilor publice **sau private**. **Pînă** și optimiștii constituționali încep să-l citeze pe Luther, care **a spus că ar** planta și astăzi un măr, chiar dacă ar ști că mîine e sfîrșitul lumii.

Vremurile crizei cronicizate pretind voinței de viață omenești să adopte permanenta incertitudine ca fundal statornic al strădaniilor sale spre fericire. Apoi bate ceasul kynismului; el este filosofia de viață a crizei. Doar sub semnul său fericirea rămîne posibilă în incertitudine. El propovăduiește limitarea pretențiilor, îndemînarea, istețimea și o mare atenție la ceea ce oferă clipa. El știe că așteptarea carierelor pe termen lung și apărarea posesiunilor sociale trebuie împletite cu o existență ca „grijă". Nu este o întîmplare faptul că Heidegger a dezvăluit „structura de griji" a existenței în zilele labilei Republici de la Weimar (*Sein und Zeit / Ființă și timp*, 1927). Grija absoarbe motivul fericirii. Cine vrea să se țină de ea trebuie să învețe după modele kynice, și anume să rupă predominanța grijii. Dar conștiința socializată se simte prizoniera unei neîntrerupte agitații, datorită temelor grijii. Acestea creează percepția subiectivă a crizei în care chiar și cei bine situați au adoptat deja mentalitatea de naufragiați. Niciodată n-au existat oameni atît de îngrijorați și într-o stare atît de depresivă.

Această pierdere de vitalitate, puternic răspîndită, și această tulburare a sentimentului vieții conferă demoralizării Luminilor substratul cel mai comun. „Grija" înnourează cu atîta persistență existența, încît gîndul la fericire devine, din punct de vedere social, tot mai puțin plauzibil. Premisa atmosferică a Luminilor – înseninarea – nu reprezintă un dat. Cel care, precum Ernst Bloch, vorbea despre un „principiu al speranței" trebuia să fie în stare să descopere, măcar în el însuși, acest apriori climateric al Luminilor, imaginea unui cer senin; și dacă Bloch a fost unul dintre cei care l-au descoperit, acest lucru îl distinge de curentul principal al inteligenței. Chiar dacă totul ar deveni posomorît, el tot ar cunoaște secretul înseninării, încrederea în viață, expresia liberă, credința în dezvoltare. Aceasta a fost puterea sa de a redescoperi „curentul cald" – pe care îl purta în el însuși – peste tot în istoria omenească, colorînd în nuanțe optimiste imaginea sa despre lucruri, de parcă acestea ar fi meritat-o. Acest curent cald este ceea ce îl distinge atît de mult de spiritul epocii sale. Inteligența reprezintă curentul rece al demoralizării generale, livrată **aproape** fără antidot. Ea poate părea, în ceea ce privește defetismul **și dezorientarea**, că este încă superioară

mediei. Dar nu poți convinge pe nimeni să creadă în „spiritul utopiei" sau în „principiul speranței" dacă nu descoperă experiențe și motive în sine însuși, care să umple de sens aceste expresii. Dar te poți întreba ce constituție existențială este reprezentată de utopie și speranță. Să fie oare vorba de o „nemulțumire principială", după cum spun unele voci? Să fie oare speranța lui Bloch, cum se afirmă adeseori, un produs mental al resentimentului? Eu cred că, în cazul în care lucrurile sînt înțelese astfel, nu s-a dat suficientă atenție „noutății" curentului cald. Comunicarea sa nu este principiul lui nu. Speranța principială o reprezintă „biofilia" (Fromm); ea constituie un cifru al dragostei de viață creative. Împreună cu ea, ceea ce este viu urmează o permisiune, neprecedată de întrebări, de a fi și de a deveni. Aceasta fundamentează opoziția față de mentalitățile dominante ale grijii și autoinhibiției.

Autoinhibiția este simptomul ce caracterizează poate cel mai bine restul de inteligență critică din coloana obosită a Luminilor. Ea știe că trebuie să lupte pe două fronturi: pe de o parte, se străduiește să reziste cinismului „capitalismului tîrziu" asimilat sistemului, iar pe de altă parte, înspăimîntată de radicalitatea emigranților și a celor care abandonează și caută alte căi, încearcă să impună cooperarea. Într-o astfel de situație intermediară, încercarea de a-ți apăra „identitatea" printr-un moralism forțat este foarte mare[1]. Dar abia prin moralism se atinge o stare ultraserioasă și depresivă. Ca atare, lumea inteligenței critice este populată de moraliști, problematizatori, problemomani – agresivi și depresivi –, precum și blînzi rigoriști, a căror principală pornire existențială este aceea de a zice nu. Sînt puține șanse ca această tabără să poată oferi o corecție a falsului mers vital al lucrurilor.

Walter Benjamin ne-a oferit următorul aforism: „A fi fericit înseamnă să te poți cunoaște fără teamă pe tine însuți"[2]. De unde această așteptare a spaimei în noi înșine? În opinia mea, aceasta este umbra moralismului și a unui nu care, împreună, paralizează putința de fericire. Acolo unde există moralism, domnește cu necesitate spaima – ca spirit al îndoielii de sine; iar spaima exclude fericirea. Morala a avut întotdeauna de-a face cu o mie și una de idei fixe – cum ar trebui noi și lumea să fim, dar nu sîntem. Moralismul – chiar și unul de stînga – produce, pe termen lung, reacții nerealiste

1. Iring Fetscher („Reflexionen über den Zynismus als Krankheit unserer Zeit"/ „Reflecții asupra cinismului ca boală a vremurilor noastre", în *Denken im Schatten des Nihilismus* / *Gîndirea în umbra nihilismului*, editat de A. Schwan, Darmstadt, 1975) a evidențiat, de asemenea, faptul că în încercarea intelectualilor de a diminua cinismul se întîlnesc exagerări moraliste.
2. Walter Benjamin, *Einbahnstraße* (*Sens unic*), Frankfurt am Main, 1969, p. 59.

și impulsive. Poate că, în cadrul Luminilor, se face din nou simțită o străveche tradiție a nefericirii creștine, a cărei privire este întotdeauna preluată în ceea ce se înțelege ca dovadă a negativității existenței. Iar aceasta există într-o măsură atît de mare încît moralistul va avea materie primă pentru toată viața.

Astfel, între moralism și amoralism[1] are loc o ciudată schimbare de fronturi. Primul produce – deși este atît de bine gîndit – un climat de negativitate, iar al doilea, deși se recomandă atît de frivol, ba chiar răutăcios, ridică morala într-un mod neobișnuit. Această bună dispoziție amorală este ceea ce trebuie să ne tragă pe noi, adepții Luminilor, în terenul precreștin, kynic. Noi am mers atît de departe încît, din punct de vedere politic, fericirea ne apare ca fiind în neregulă. Recent, Fritz J. Raddatz și-a intitulat recenzia despre neconsolatele *Experiențe ale crimei* (*Abtötungsverfahren*) (1980) ale lui Günter Kunert în felul următor: „Norocul – o ultimă crimă?" – mai bine spus: „Norocul – ultima neruşinare!". Aici se află punctul cardinal al tuturor impertinențelor principiale. Atît de impertinent, atît de neruşinat trebuie să fie acela care mai vrea să se afirme astăzi ca luminist. Luminile nu trebuie să-și împlinească lucrarea atît asupra minților noastre, cît asupra egoismelor noastre cenușii și asupra identităților noastre înghețate.

Semnificativ pentru starea demoralizată în care se află inteligența critică este, probabil, faptul că pentru întregul spectru al biofiliei și al afirmării de sine, abia de poți găsi un alt cuvînt în afară de „narcisism". Acest cuvînt, doar luat în sine, reprezintă o construcție îndoielnică; astfel că, ajuns în mîna conservatorilor, el folosește drept bîtă a anti-Luminilor psihologizante, cu care să fie lovite tendințele sociale de autodeterminare. Pe cît de interesant și bine venit poate fi fenomenul narcisist privit ca boală și ca inconștiență, pe atît este el de suspect ca formă a sănătății. Ca maladie universală, el funcționează ca un dinam psihologic al societății, care are nevoie de indivizi cît mai măcinați de îndoiala de sine, într-o permanentă căutare a confirmării, ambițioși, doritori de consum, egoiști și zeloși într-ale moralei, pentru a fi mai buni în comparație cu ceilalți. Ca formă de sănătate, autoafirmarea „narcisistă" ar rîde în nas insolențelor unor astfel de societăți morocănoase.

Cenușiul este tonul de fond al unei epoci care visează încă de multă vreme, pe ascuns, la o nebunie viu colorată. Ceea ce inspiră asemenea vise și le face necesare este o sumă de neputințe vitale. Curajoasele Lumini social-psihologice au considerat întotdeauna că

1. Voi aborda problema amoralismului, în mod sistematic, în „Galeria cinicilor", unde va fi vorba despre Mefisto, Marele Inchizitor și Impersonalul lui Heidegger.

este vorba despre o „neputință de a suferi". Dar nu numai asta. Chiar mai mult, pare a fi vorba despre neputința unei mînii potrivite la momentul potrivit, neputința de a te exprima, neputința de a dinamita acest climat al grijii, neputința de a sărbători, neputința de a te devota. Între toate aceste atrofieri, a mai rămas o aptitudine, care poate surprinde cu exactitate ceea ce viața și-ar accepta în final cu bucurie, anume că nu mai există nici o ieșire din aceste raporturi: în spatele unor măști serioase, să pregătești o anumită situație, în care va fi inevitabil și necesar ca toate să fie aruncate în aer la modul cel mai spectaculos, fără să existe cineva care să se simtă vinovat. Catastrofa sporește căldura, iar o dată cu ea, eul arid participă la ultima sa sărbătoare, care adună într-o mare vîlvătaie pasiuni și porniri regretate.

De curînd, liderul grupului punk englez *The Stranglers* a exaltat, într-un interviu frivol, bomba cu neutroni, întrucît poate pune în mișcare războiul nuclear. *Miss Neutron, I love you.* El descoperea astfel acel punct special de confluență dintre kynismul protestatar și cinismul senioriał al strategilor. Ce voia el să spună de fapt? – „Vedeți, cît de rău pot să fiu!" Surîsul său era cochet, respingător, ironic egoist, fără însă a-l putea privi direct în ochi pe reporter. Ca-n vis, pe lîngă cameră, vorbea pentru cei care-l vor înțelege pe el, frumosul și rău diavol al punkului, care zguduie lumea cu cuvinte incredibile. Este expresia unei conștiințe care, poate, mai devreme, nu a fost atît de răuvoitoare. Acum însă, pentru că show-ul o cerea, ea nu este numai nefericită, ci vrea să fie nefericită. Așa îți poți anihila suferința. Îți folosești ultima libertate pentru a-ți dori îngrozitorul. Găsești aici un gest mare, un patos al urîțeniei – o impertinență dezamăgită, care aprinde o scînteie în viața autentică. În ultimă instanță, ea se poate considera nevinovată – căci războiul, acest mare rahat, îl fac alții. Ei, frumoșii automutilați, știu foarte bine cum să urle împotriva conspirației tăcerii a celor serioși. Totul e un rahat, *Miss Neutron, I love you.* Există totuși ceva autentic în această voință de autodistrugere, un șoc simbolic. Acesta este lucrul savurat de ei. În kitschul intelectual, în spectacolul cinic, în erupția isterică, în parada nebunească armura mortală devine mai lejeră în jurul eului curajos-sălbatic: *Rocky Horror Picture Show*, fierbinte-înghețatul *feeling* al morții și al foamei de sine însuși.

X. Meditație asupra bombelor

Acum trebuie să gîndim progresiv – presupunînd mai departe că marginea și mijlocul se aseamănă într-o mult mai mare măsură decît ar părea la prima vedere. S-ar putea ca, la suprafață, stilul de viață al punkerilor și cel al *establishment*-ului să reprezinte două extreme care nu au nimic în comun. În esență însă, acestea se ating. Masa catastrofilă alungă din mijlocul ei pe cei cu izbucniri cinice. Un demers filosofic interesat de aceste fenomene nu trebuie să rămînă în zona exceselor subiective, ci să înceapă cu cele obiective.

Excesul obiectiv nu este altceva decît o supradoză de agresiune structurală, care ne caracterizează felul de viață – chiar și în fazele sale cele mai saturate sau în intervalele dintre războaie. La sfîrșitul celui de-al doilea război mondial, în arsenalele lumii exista suficient potențial distructiv pentru a nimici de mai multe ori orice suflet aflat pe acest pămînt; în ajunul celui de-al treilea, factorul de distrugere a crescut de sute, poate de mii de ori. Atmosfera *overkill* devine tot mai apăsătoare. Numitul factor crește în fiecare lună, iar această creștere reprezintă, în ultimă instanță, motorul istoriei noastre. Structurile *overkill* constituie cheia dezvoltării actuale. Ele includ – atît în prima, cît și în a doua lume – un cuantum uriaș de muncă socială. În acest moment se pun de fapt bazele unei noi curse a înarmării – dar nu aceasta este tema noastră.

E sarcina filosofiei ca, în fața acestor „realități dure", să pună copilărește întrebări: De ce nu se suportă oamenii între ei? Ce îi constrînge să se pregătească pentru un război atomic? Filosoful este acea persoană care se alătură contemporanilor săi – fie ei împietriți, rutinați, îndoctrinați sau cinic-versați – și le clarifică în două-trei fraze de ce stau lucrurile așa cum stau și de ce bunele intenții nu sînt suficiente pentru a le schimba. Filosoful trebuie să dea copilului din sine o șansă – el încă nu înțelege „cum merg lucrurile". Cine „nu înțelege încă" va putea pune întrebările potrivite.

La bază, toate războaiele sînt consecințe ale principiului autoconservării. În cadrul concurenței diverselor grupări politice, războiul a constituit dintotdeauna un mijloc de a impune și apăra existența, identitatea și forma de viață a unei societăți date împotriva alteia, rivală. Realiștii discută parcă despre un drept natural – venit din moși-strămoși – la autoconservare, drept al fiecărui grup social ce se simte amenințat. Morala prin care se legitimează suspendarea moralei pe timp de război este cea a autoconservării. Cine se luptă pentru propria sa viață și pentru formele ei sociale se află, în sistemele de valori ale tuturor mentalităților realiste de pînă acum, dincolo de

etica păcii. În cazul amenințării propriei identități, interdicția uciderii este abrogată. Ceea ce pe timp de pace reprezintă tabuul fundamental devine, pe timp de război, o obligație. Mai mult, maximizarea omuciderii este onorată, e un efort lăudabil.

Toate eticile militare moderne au desființat însă imaginea eroului agresiv, deoarece ar fi împietat asupra fundamentării defensive a războiului. Toți eroii moderni nu sînt decît niște apărători – viteji ai legitimei apărări. Undeva pe drum însă, o componentă primar agresivă a acestei atitudini a fost abandonată intenționat: toți militarii se privesc pe sine ca *protectori* ai păcii, iar atacul constituie în exclusivitate o soluție strategică a apărării. Ea rămîne oarecum supraordonată totalității modalităților de acțiune militare. Defensiva nu este altceva decît corespondentul militar pentru ceea ce, filosoficeşte vorbind, numim autoconservare. Pornind de la acest principiu al autoconservării, se declanşează un proces de negare de sine cinică a oricărei morale care anticipează „împlinirea soartei" şi care ar înarma omul cu o etică liberală şi lipsită de iluzii.

Dacă privim din această perspectivă lumea de astăzi, ceea ce ne sare imediat în ochi este invocarea exagerată a principiului defensiv. Estul şi Vestul stau unul în faţa celuilalt, înarmaţi pînă în dinţi, în ipostaza a doi giganţi ai apărării. Pentru a se „apăra", fiecare şi-a construit nişte instrumente de distrugere suficiente pentru nimicirea totală a oricărei forme de viaţă umană, animală sau vegetală. Din cauza notorietăţii armelor atomice, nici nu mai luăm în seamă delicatesele biologice şi chimice ale războiului. Sub pretextul autoconservării, în minţile cercetătorilor într-ale distrugerii înfloreşte un sadism aventuros, fals-defensiv, care l-ar complexa pe orice călău al Orientului.

Nu vrem să bănuim însă pe nici una dintre părţi – sau pe reprezentanţii lor – că ar fi stăpînită de pofta uciderii. În măsura posibilităţilor, fiecare face ce-i stă în putinţă. Dar şi această putinţă îşi are limitele sale. Se pare totuşi că o anumită formă de realism domneşte şi aici, în zona soluţiilor extreme, măcar că este vorba de acel realism care consideră războiul *ultima ratio* a conservării politice. Dar nu trebuie să aruncăm, retroactiv, întreaga vină asupra sa; el şi-a trăit traiul şi şi-a înfăptuit opera întru bine – probabil, întru rău – cu siguranţă. Însă trebuie să înţelegem clar că acest realism al lui *ultima ratio* este depăşit.

Actuala „politică de dezarmare" nu şi-a însuşit această idee decît în parte. Faptul că în spatele ei nu se află un crez autentic se trădează în jocul dublu practicat la masa tratativelor. Se vorbeşte, se negociază, iar înarmarea continuă frenetic; întrebarea (nebunească) e în esenţă următoarea: să ne înarmăm „doar", sau e mai bine să ne

înarmăm şi să vorbim[1]? Consider că, pe această cale, nu se va ajunge **niciodată la o soluţie**. Sfîrşitul unei astfel de curse a înarmării *nu poate fi altceva* **decît** războiul. Excrescenţele maligne ale principiului defensiv **blochează** calea spre orice altă soluţie.

John Heartfield, *Geneva noastră este o cetate rezistentă*, fotomontaj, 1934.

Ultimul război a devenit în realitate o „afacere internă" a omenirii ultraînarmate. Aici este vorba despre a dărîma principiul tare al

1. Această tactică a lui a-te-înarma-şi-a-vorbi este o sursă de demoralizare politică ce se răspîndeşte tot mai mult în rîndul tineretului occidental – în măsura în care acesta mai face faţă tentaţiilor realismului schizoid. De aici rezistenţa sa împotriva „dublelor rezoluţii" şi a dublei gîndiri.

autoconservării, cu a sa *ultima ratio* – arhaică și modernă deopotrivă – a războiului. Pentru a duce, pe frontul interior, acest război inedit împotriva realismului ucigaș al autoapărării politice trebuie să apelăm la aliați dintre cei mai puternici. Avem nevoie, pe acest front, de arme devastatoare, de strategii înfricoșătoare, de manevre viclene. Din acest punct de vedere, nu ne lipsește speranța – arsenalele ne sînt pline. Printre armele pe care le vom lua cu noi pe cîmpul de luptă se numără toate monstruozitățile concepute vreodată, otrăvuri ale minții, armate de microbi, nori de gaz, escadre bacteriene, grenade psihedelice, astro-obuze și raze ale morții. Nu vrem, desigur, să diminuăm efectul acestor mijloace. Dar pe filosof îl va atrage mereu ceva la bomba atomică – deoarece, prin modul său de acțiune, nuclear, ea provoacă gîndirea în cea mai mare măsură. Sciziunea nucleară este, fără îndoială, un fenomen care te pune pe gînduri; însăși bomba nucleară poate da filosofului sentimentul că se apropie cu adevărat de un nucleu al umanității. Astfel, bomba încorporează, în esență, ultima și cea mai energică forță luministă. Ea te învață să înțelegi esența sciziunii; face ca totul să devină clar, te învață să așezi față în față un Eu împotriva unui Tu, un Noi împotriva unor Ei, pînă la nimicire. Ea ne învață să găsim la zenitul principiului autoconservării sfîrșitul și depășirea dualismelor. Bomba poartă cu sine ultima speranță și ultima sarcină a filosofiei occidentale, doar că metoda sa didactică ni se pare încă una neobișnuită – se dovedește atît de strident cinică și atît de impersonal dură, încît pare să amintească de maeștrii zen ai Orientului, care nu se sfiesc să-și lovească discipolii cu pumnul în față dacă acest lucru ajută la progresul și la luminarea lor.

Bomba atomică este adevăratul Buddha al Occidentului, o aparatură perfectă, emancipată și suverană. Cufundată într-o totală liniște, ea așteaptă în adăposturile ei – pură realitate, pură posibilitate. Ea este simbolul energiilor cosmice și al participării umanului la acestea, activitatea supremă a ființei umane și a spiritului său distructiv, triumful raționalității tehnice și a plonjonului său în paranoetic. Împreună cu ea, noi părăsim imperiul rațiunii practice, unde atingem scopuri cu mijloacele potrivite. Bomba nu mai constituie de mult un mijloc de atingere a unui scop, fiind un mijloc supradimensionat care depășește împlinirea oricărui scop posibil[1]. Dat fiind că nu mai reprezintă un mijloc de atingere a unui scop, ea devine un mijloc al cunoașterii de sine. Ea constituie un eveniment antropologic, o

1. Acest gînd a fost pus pe hîrtie cu un sfert de secol în urmă de către Günther Anders – vezi *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (*Arhaizarea omului. Despre suflet în epoca celei de-a doua revoluții industriale*), München, 1956.

obiectivare extremă a spiritului puterii acționînd în spatele impulsului de conservare. Dacă am construit-o pentru „apărare", atunci rezultatul este că ea ne-a pus într-o nemaiîntîlnită lipsă de defensivă. Ea este o împlinire a omului în jumătatea sa „rea". Mai răi, mai inteligenți și mai defensivi nu vom putea deveni niciodată.

Într-adevăr, bomba este unicul Buddha cu care raționea occidentală poate să comunice. Pasivitatea și ironia sa sînt nemărginite. Îi este indiferent cum își va împlini misiunea, fie într-o așteptare mută, fie în torente de flăcări; în cazul ei, schimbarea stării de agregare nu contează. Ca și în cazul lui Buddha, tot ce ar fi de spus se spune prin însăși ființa lucrului. Bomba nu este cu nimic mai rea decît realitatea și cu nimic mai distructivă decît noi înșine. Ea reprezintă doar proiecția noastră, o ipostaziere materială a ființei noastre. Ea reprezintă deja o întrupare a desăvîrșirii, în timp ce, în raport cu ea, noi sîntem ființele scindării. În fața unei asemenea mașini, calculele strategice nu mai au rost – doar o atentă tragere cu urechea. Bomba nu ne pretinde nici războiul, nici resemnarea, ci autoconservarea. Noi sîntem ea. În ea se împlinește „subiectul" occidental. Înarmarea noastră exterioară ne face lipsiți de apărare pînă la neputință, neputincioși pînă la raționalitate și raționali pînă la înspăimîntare. Singura problemă rămîne dacă vom opta pentru calea exterioară sau pentru cea interioară – dacă ceea ce ne va convinge va fi rațiunea sau incendierea pămîntului.

Căile exterioare, oricît de „bine" intenționate ar fi ele, ajung pînă la urmă să se unească – pare că am trecut deja prin asta, că lucrurile se repetă întru totul și se regăsesc într-un irezistibil curent al înarmării. Toate „căile interne", oricît ar părea de nerealiste, converg spre o unică tendință – aceea a unei adevărate împăcări. Schimbările mondiale moderne au ajuns într-un punct din care exterioritatea, adică politica, și interioritatea, adică meditația, vorbesc aceeași limbă; ambele se rotesc în jurul ideii că singurul lucru care ne mai poate ajuta este *„destinderea"*.

Toate secretele se află în arta cedării, a non-rezistenței. Meditația și dezarmarea descoperă o comuniune strategică. Nu reprezintă oare acest lucru o ironie a modernității? Marea politică de astăzi este, în ultimă instanță, meditație asupra Bombei; iar meditația profundă este cea care încearcă să descopere în noi înșine impulsul de a construi bombe. Ea cercetează cu delicatețe tot ce se formează în interior, ca un cheag al așa-numitei identități, apoi dizolvă blindajele în spatele cărora se găsește eul presupus a fi apărătorul „valorilor fundamentale" („Valorile noastre sînt cele mai bune" – afirmă strategii înarmării!). Bomba este o mașină al dracului de ironică – nu-i „bună" la nimic, dar trezește cele mai violente reacții. Chiar dacă ar fi cu adevărat un Buddha al nostru, ea poartă în trup diavolul sarcasmului.

Trebuie să te transpui în interioritatea sa măcar o dată pentru a simți ce înseamnă să explodezi, pînă la totala autodistrugere, în cosmos. *Ea* poate asta oricînd. Din inima acestei mase explozive și inflamabile pare să se audă aceeași mare zarvă și aceleași hohote de rîs ca din inima unei stele sau a unui soare. Să știi că dispui de aceleași modalități, iată o sursă de superioritate unică. Undeva, în taină, spiritul omenesc se simte solidar cu teribila și ironica sa mașinărie solară, stelară, cosmică.

Cine privește cu mare atenție va avea, din cînd în cînd, senzația că bombele îi rîd în nas. Dacă am fi suficient de treji să înțelegem acest rîs, ceva nou s-ar putea petrece cu această lume: ar putea să devină netemătoare și să simtă destinderea și relaxarea precipitărilor arhaice ale defensivității. *Good morning, Miss Neutron, how are you...* Bombele devin paznicii de noapte ai distructivității noastre. De ne vom trezi, atunci, precum vocile implorînde din sfîrșitul romanului *Somnambulii* (*Schlafwandlern*) al lui Hermann Broch, miile de bombe ne vor vorbi – căci „este vocea oamenilor și a popoarelor", vocea consolării și a speranței, și a bunătății nemijlocite: „Nu te sinucide, sîntem cu toții încă aici!"

Partea a doua

CINISMUL ÎN LUME

I. Secțiunea fizionomică

A. Pentru o psihosomatică a spiritului vremii

Your body speaks its mind.

Stanley Keleman

O fizionomie filosofică urmează ideii unei a doua limbi mute. Aceasta este tot atît de veche ca și comunicarea umană, poate chiar mai veche – rădăcinile ei merg mult înapoi, în preuman și pre-rațional, în sfera adulmecării și orientării animale. Nu numai limba vorbită are să ne spună ceva, ci și lucrurile vorbesc aceluia ce știe să-și folosească senzorii. Lumea este plină de apariții, de mimică, de fețe; simțurile noastre sînt asaltate din toate părțile de semnele formelor, ale culorilor, ale atmosferei. În acest teritoriu fizionomic, toate simțurile sînt strîns întrețesute, iar cine și-a putut menține intacte competențele perceptive posedă un antidot eficient împotriva opacizării simțurilor, cu care plătim tributul progresului nostru civilizațional. Cultura noastră, copleșindu-ne cu semne, ne lasă analfabeți în ale cunoașterii fizionomice. Totuși, există o forță subterană vieții noastre culturale, perpetuînd o aptitudine inteligentă și naturală de percepere a limbii ipostazierilor – parte în arte, parte în diversele tradiții ale cunoașterii umane –, aptitudine în care, sub diverse nume, moralism, discriminare rațională, psihologie sau știință a exprimării, se exersează această privire alternativă asupra omului și a obiectelor.

În timp ce procesul civilizării, al cărui miez sînt științele, ne învață să ne distanțăm de oameni și de lucruri pentru a le putea privi ca „obiecte", simțul fizionomic ne oferă cheia contactului nemijlocit cu ceea ce ne înconjoară. Secretul său este intimitatea și nu distanțarea; el nu implică o cunoaștere obiectivă a lucrurilor, ci una convivială[1]. El știe că totul se ipostaziază într-un fel sau altul și că fiecare dintre aceste ipostazieri ni se adresează în mai multe feluri: pielea poate auzi, urechile sînt în stare să vadă, iar ochii disting caldul de rece. Simțul fizionomic este atent la tensiunile formelor și pîndește, ca un vecin al lucrurilor, șoapta lor expresivă.

1. Am împrumutat acest concept de la Ivan Illici, refolosindu-l în teoria cunoașterii.

Luminile, care tind spre obiectualizarea şi obiectivarea cunoaşterii, împing lumea fizionomicului la tăcere. Obiectivitatea se plăteşte cu pierderea proximităţii. Omul de ştiinţă se lipseşte de privilegiul de a funcţiona ca un vecin al lumii; el gîndeşte în conceptele distanţei, nu ale prieteniei, caută privirile de ansamblu, şi nu convieţuirea în vecinătate. De-a lungul secolelor, ştiinţa s-a separat tot mai mult de orice nu funcţiona în termenii apriorici ai distanţei obiectivante şi ai dominaţiei spiritului asupra obiectului: intuiţia, empatia, *esprit de finesse*, estetica, erotica. Înainte de toate însă, în filosofia autentică s-a păstrat în vigoare un curent extrem de eficient, care încă mai poartă căldura unei spiritualităţi conviviale şi a unei apropieri voluptuoase de lume, care compensează pornirea obiectivantă de dominare a lucrurilor.

Dinspre „dragostea de înţelepciune" ceva se transferă inevitabil asupra obiectelor acestei înţelepciuni, diminuînd astfel răceala cunoaşterii pur obiective. Abia acea ştiinţă care ascunde în spatele obiectivării ultimele rămăşiţe de filosofie se va desprinde cu totul de simţul vecinătăţii şi al intimităţii care o ţinea legată de lucruri. Ea rupe orice legătură cu fizionomicul şi şterge toate urmele unui *esprit de finesse*, ambele rămase cu necesitate „subiective", necuantificabile. Întoarcerea lucrului înlăturat nu va putea fi însă trecută cu vederea, iar ironia va face ca Luminile să privească o asemenea reîntoarcere ca pe un iraţionalism în faţa căruia devotatul lor militant să-şi ia toate măsurile defensive. În cearta seculară dintre raţionalism şi iraţionalism, două unilateralităţi complementare se recheamă mereu una pe cealaltă în faţa instanţei.

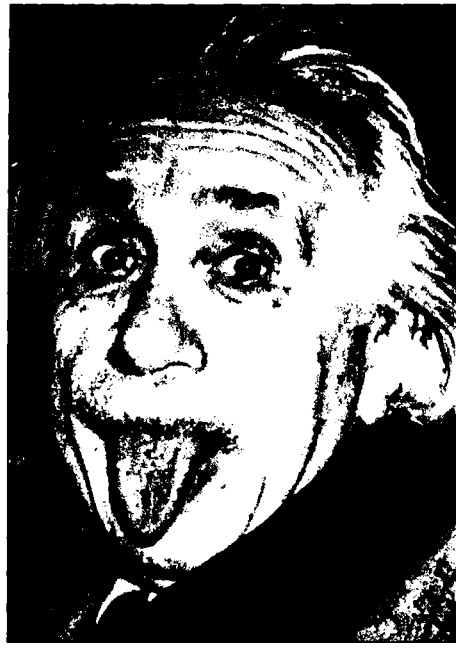
În ceea ce priveşte cinismul, ştiinţa noastră despre el nu poate fi alta decît una a intimităţii. Am vorbit despre el ca despre o atmosferă – o vibraţie moral-psihologică prezentă în aerul civilizaţiei noastre. Însă în momentul în care am luat în discuţie fenomenul, nu am întîlnit pe nimeni care să nu fi dat semnele unei cunoaşteri intuitive alternative cu privire la el. Împreună cu cuvîntul apar amintirile unor situaţii, stări, ale unor experienţe. Este ca şi cum un anumit simţ al vieţii s-ar privi în oglindă deşi, în faţa conştiinţei noastre, conceptul rămîne principalul mijloc al reflecţiei. Cinismul este una dintre acele categorii în care conştiinţa nefericită modernă se priveşte pe sine în ochi. Noi am absorbit în membrele noastre, în nervii noştri, în privirea şi în colţurile gurii noastre spiritul cinic al vremii, precum şi gustul specific al unei stări a lucrurilor fracturate, ultracomplicate şi demoralizante. În tot ceea ce ne este cu adevărat contemporan, elementele kynic şi cinic se fac observate ca reprezentînd o parte integrantă a fizionomiei noastre corporale, psihice şi intelectuale. Spiritul epocii s-a întrupat în noi, iar cine vrea să-l descifreze trebuie să îşi asume sarcina studiului psihosomaticii

cinismului. Aceasta este provocarea adresată oricărei filosofii integrante. O numim integrantă pentru că nu se lasă sedusă de atracţia „marilor probleme", ci îşi găseşte temele în primul rînd la nivelul de jos, în viaţa de zi cu zi, în aşa-numitul neesenţial, în zona lucrurilor despre care nu merită vorbit, adică a mărunţişurilor. Cine vrea cu adevărat, poate constata impulsul kynic într-o asemenea schimbare de optică – „temele mărunte" nu-i sînt acestuia niciodată prea minore.

1. Limba scoasă

Oamenilor educaţi le este foarte greu să spună *nu*. Acest *nu* ar însemna mărginire – şi cu cît educaţia este mai temeinică, cu atît mărginirea este mai redusă. A fi ascultător este prima obligaţie a copilului, care mai tîrziu devine a burghezului. În ştrengăriile copiilor, această valoare nu are nici un efect; aici, negaţia şi autoafirmarea nu sînt problematice. Cînd te certi cu patimă, ajungi adeseori într-un punct în care cuvintele par să nu mai fie suficiente. În acest caz, cine îţi sare în ajutor este corpul – scoţi limba şi, o dată cu ea, emiţi un sunet care transmite celuilalt, cu claritate, ceea ce crezi tu despre el. Toată energia negaţiei se adună aici – în plus, pe lîngă alte avantaje, gestul tău beneficiază de cel al lipsei de echivoc. Uneori ochii se strîng răutăcioşi, iar pleoapele tremură din cauza energiei ţinute în frîu. Alteori îţi repezi limba afară şi ochii ţi se cască larg, a rîs. Cine poate scoate limba nu este pus în primejdia de a aproba clătinînd din cap. Oricum, negaţia în ceea ce priveşte mişcările capului nu este foarte clar definită în corp, pentru că există culturi în termenii cărora a da din cap sau a scutura capul – adică a zice da sau nu – sînt exact invers decît în cultura noastră.

Limba scoasă spune un *nu* plin de subînţelesuri. Poate transmite agresivitate, aversiune, sarcasm sau că îl consideri pe adresant fie idiot, fie pisălog. Acest gest poate fi răutăcios sau senin, sau ambele împreună, făcînd haz de necaz. În acelaşi timp, emitem şi un sunet uşor – fie un *eeee*, fie un *eeecs*, fie un *eeeh* corespunzînd hazului de necaz; cînd iritarea este mai mare, auzim un *beee* sau *ueee*, care subliniază dispreţul. Pe noi ne interesează însă, înainte de toate, acel *nu* amuzat de necazul celuilalt, aparţinînd satirei kynice – este acel scos al limbii pe care-l întîlnim la Till Buhoglindă, acest Păcală ce ştie atît de bine să-şi bată joc de necazurile prosteşti ale celorlalţi. Buhoglindă reprezintă modelul modern al kynicului, un luminist de orientare grobiană, care nu dă înapoi nici atunci cînd e vorba de un schimb de pumni. El nu-şi ascunde hazul de necaz în spatele educaţiei, cum fac luminiştii subţiri ai epocii burgheze – chiar mai mult, îl



amuză teribil să-i arate cu degetul pe proşti şi să-i tragă la răspundere. Deoarece luminismul său este unul al pantomimei, el nu cunoaşte acele inhibiţii – prezente în minţile educate – cu ajutorul cărora se camuflează impulsurile „răutăcioase" El întrupează o inteligenţă robustă ce nu-şi cenzurează pornirile. Poziţia lui, la fel ca a tuturor kynicilor, se află undeva la jumătatea drumului dintre lipsa de educaţie şi spontaneitate, între naivitate şi rafinament – şi, deoarece afinitatea sa „murdară" jonglează mereu între sinceritate şi răutate, el este un ghimpe serios în talpa moralei convenţionale. El dovedeşte că de multe ori adevărul nu iese la iveală decît cu preţul lipsei de educaţie; astfel pătrundem în miezul echivocurilor culturale. Adevărul se spune adeseori împotriva tuturor convenţiilor, iar kynicul joacă în acest caz rolul moralistului care relevă faptul că trebuie să agresăm morala pentru a o putea salva. Iată amprenta vremurilor complicate – lucrurile s-au încîlcit într-o aşa măsură, încît

moralul şi amoralul se întrepătrund. Ceilalţi spun despre Buhoglindă, cel care le scoate limba, că nu este altceva decît un nebun, în timp ce el susţine că ei sînt cei suciţi şi că ar trebui duşi la tratament.

2. Gura zîmbind strîmb şi răutăcios

Ştiinţa cinismului seniorial se bazează pe o strîmbă superioritate. Puternicul îşi vede de privilegiile sale, chiar dacă ştie că alunecă astfel într-o poziţie moralmente dubioasă. Din această superioritate strîmbă se naşte surîsul strîmb, o morgă înţelept-răutăcioasă. Acest surîs protejează un *statu quo* rău, o nedreptate. Drepturile celorlalţi? Noi de unde am venit? Foame? Ce-i asta? Un colţ al gurii, adeseori cel stîng, se ridică. Scindarea conştiinţei se vede cu limpezime pe buzele seniorilor; cealaltă jumătate ştie foarte bine că, în definitiv, nu-i nimic de rîs. O jumătate a gurii se arcuieşte conştient în sus, pe cînd cealaltă se întoarce involuntar, dispreţuitoare, în jos. Realismul monden al seniorilor cinici provine din dorinţa lor de a-şi păstra faţa curată, în timp ce îşi murdăresc mîinile. Cam tot aşa stau lucrurile şi cu manierele rafinate. Zîmbetul cinic pare implantat cu eleganţă şi naturaleţe într-o curtoazie sau politeţe neruşinată, care trădează intenţia de a-l ţine pe celălalt la suficientă distanţă încît să nu-i tulbure autocontrolul.

Acesta este zîmbetul puterii şi al melancoliei aferente, aşa cum este el arborat de către înalţii noştri funcţionari, politicieni şi redactori. Cel mai bine însă îţi poţi închipui acest zîmbet pe buzele curtenilor rococo, ceva în genul nefericitului şi alunecosului vistiernic al lui Ludovic al XV-lea, Le Bell, în filmul *Fanfan husarul*, al cărui zîmbet este tot atît de strîmb ca o virgulă între *da* şi *dar*.

3. Gura acră şi strînsă

Experienţa de viaţă a victimei se manifestă în acreala ei. Pe buzele acesteia îşi lasă amprenta o tăcere înăcrită. Nimeni nu o va mai duce de nas, niciodată. Ex-victimele ştiu acum cum merg lucrurile. Cel vizibil dezamăgit se poate bucura chiar de mici favoruri din partea destinului, de un privilegiu al autoafirmării şi al mîndriei. Buzele, strînse cu încordare, s-au îngustat pînă au ajuns două linii subţiri trădînd experienţa de viaţă a păcălitului. Chiar unii copii, cărora viaţa le-a jucat feste urîte, împrumută şi ei aceste guri acre şi strînse, cărora cu greu le mai poţi smulge asentimentul la un lucru bun. Neîncrederea este inteligenţa nedreptăţiţilor. Şi totuşi, neîncrezătorul

îmbracă din nou haina prostului atunci cînd acreala sa nu-i va mai permite niciodată să se dedice binelui urmînd suferinţei. Fericirea i se va părea mereu iluzorie şi mult prea ieftină pentru a merita osteneala. Datoare experienţelor din trecut, buzele cinic-acrite ştiu doar un singur lucru: că pînă la urmă totul este iluzie şi că nimeni nu le va mai convinge vreodată să se implice, să colaboreze şi să se lase prinse în vreo horă iluzorie a acestei lumi.

4. Gura mare, rîzînd

Pe cînd cinicul zîmbeşte melancolic-dispreţuitor de la înălţimea puterii şi a lipsei de iluzii, kynicului îi stă în fire să rîdă tare şi fără jenă, spre dezaprobarea oamenilor subţiri. Rîsul său este visceral, înrădăcinat în animalic şi practicat fără complexe. Cine se consideră un realist ar trebui, în esenţă, să ştie să rîdă astfel – adică să rîdă acest rîs dezinhibant, ce-şi are deja reglate conturile cu iluziile şi cu pozele. Astfel trebuie să ne închipuim rîsul marelui satir Diogene, un rîs ce se înrudeşte cu cel al călugărilor rătăcitori asiatici, care îşi prezentau pioasele numere de iluzionism prin sate şi apoi se prăpădeau de rîs cînd sătenii descopereau că nimic din ceea ce făceau nu avea de-a face cu sfinţenia lor. Chiar şi în expresia unor Buddha rîzători se recunoaşte ceva din acest rîs zgomotos şi animalic, dar în acelaşi timp extatic, un rîs care „se rîde" pînă la totala uitare de sine în hohote, zgîlţîieli şi sughiţuri, un rîs în care nu mai supravieţuieşte nici o urmă de eu ce rîde, ci devine întru totul energie senină, sărbătorindu-se pe sine. Cine recepţionează lucrurile mult prea civilizat şi mult prea temător va ajunge rapid la impresia că într-un astfel de rîs se ascunde ceva demonic, drăcesc, distructiv. Rîsul malefic poartă în sine energia distructivităţii, sunete de sticlă spărgîndu-se şi de ziduri prăbuşindu-se – este un rîs al răului plutind deasupra ruinelor. În rîsul extatic pozitiv însă, izbucneşte energia unei aprobări deconcertate, contemplativă şi celebrantă în sălbăticia ei. Nu e nici o mirare că mai degrabă auzim femeile rîzînd astfel decît bărbaţii, pe cei beţi decît pe cei treji. Energia drăcească este aceea care rîde pînă la distrugerea celuilalt. În rîsul lui Diogene şi în cel al lui Buddha, eul rîde de sinele care prea a luat lucrurile în serios. Bineînţeles, e vorba de o gură lăţită ce se cască peste poate, fără nici un fel de inhibiţii, nu numai pentru a rosti vorbe mari, dar şi pentru a exala maxima vitalitate. Citeşti în ea mai mult mirare decît infatuare. Acea artă de a fi cu gura mare, care stîrneşte interesul filosofilor, nu este una activă, ci una pasivă – acel *aaaa* în faţa unui foc de artificii sau în faţa unui lanţ muntos sau în momentul

unei revelații. Cînd îți vine o idee mare, ai vrea să o strigi cu voce tare – căci ce altceva sînt ideile, revelațiile, dacă nu soluții la niște false complexități?

Detaliu din Rafael, *Școala din Atena* – Diogene pe trepte.

5. Gura senină, tăcută

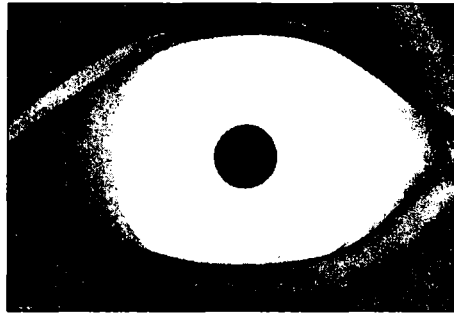
În cazul unei fețe mulțumite de sine, buzele se ating cu o vibrație imperceptibilă. Totul este așa cum este. Nu mai e nimic de spus. Diogene stă mut în bătaia soarelui și privește spre treptele de piatră ale pieței. Pe fruntea sa nu trece nici măcar urma unui gînd. Ochii săi au împrumutat strălucirea cosmică a luminii grecești. El vede oamenii prinși în treburile lor. De i-ar veni măcar unuia dintre ei ideea să se așeze în fața sa și să-i privească receptiv fața, atunci s-ar putea să i se întîmple ca, dintr-o dată și inexplicabil, să înceapă fie să plîngă, fie să rîdă.

6. Momente, monumente

Ochii sînt prototipurile organice ale filosofiei – secretul lor este că pot mai mult decît numai să vadă, sînt în stare să se vadă văzînd. Lucrul acesta le conferă o poziție privilegiată între organele cunoașterii.

O bună parte a gîndirii filosofice înseamnă de fapt reflexie vizuală, dialectică vizuală, contemplare a autocontemplării. Pentru asta sînt necesare medii care reflectă, oglinzi, suprafeţe de ape, metale sau alţi ochi prin care devine posibilă vederea vederii.

Ocheada kynică se înţelege pe sine ca fiind o penetrare, o trecere dincolo a unei raze zîmbăreţe. Ea ar vrea să aşeze societatea în faţa unei oglinzi naturale, în care oamenii să se cunoască pe sine aşa cum sînt, fără mască. Diogene priveşte în spatele idealismului gonflat şi al aroganţei culturale a atenienilor. Ceea ce îl interesează pe el nu este nici mascarada sau poza idealistă, nici justificările sau falsele cosmetizări. El priveşte nepărtinitor asupra realităţilor nude. De ar fi însufleţit de un elan teoretic, el ar putea trece, într-un anume sens, drept primul pozitivist critic. Ocheada kynică se fixează mereu asupra nudului; ea vrea să ia cunoştinţă de realităţile „crude", animalice, simple, pe care iubitorii sferelor superioare le trec atît de lesne cu vederea. Într-adevăr, kynicul originar se poate bucura de descoperirea nudului şi a elementarului, deoarece descoperă aici adevărul ca non-ascundere. Pentru el, partiţiile obişnuite nu au nici un fel de relevanţă, fie ele superioare sau inferioare, fie ele „curate" sau „murdare". Această privire este deschisă, realistă şi generoasă, şi nu se jenează să perceapă nudul, fie el frumos sau respingător, cu condiţia ca acesta să fie natural. Privirea cinicului seniorial este, dimpotrivă, nefericit scindată, fisurată reflexiv. Prin ea, puterea îşi distinge propria strategie, recunoscînd că în spatele a tot ce se întrupează ca lege se ascunde o mare cantitate de violenţă şi aroganţă. (Cine ar putea să-şi dea mai bine seama de acest lucru dacă nu cei care o practică, pe jumătate convinşi şi pe jumătate drogaţi?) De aceea, în melancolica reflecţie cinic-seniorială se manifestă adeseori o înclinaţie către strabism. Ochii cinicilor înveteraţi se trădează printr-un reflex argintiu, printr-o subtilă răsucire a organului fie înspre interior, fie înspre exterior. Cel care, născut cu strabism, ia calea ştiinţelor, filosofiei sau practicii politice pare predispus somatic la o privire duplicitară asupra lucrurilor, asupra esenţei şi aparenţei, asupra a ceea ce este ascuns şi dezgolit. Dialectica organică a ochilor săi îl împinge înainte, pe cînd ceilalţi gînditori, fideli mitului normalităţii, ignoră cu plăcere faptul că pînă şi ei văd cu două priviri distincte şi că nu există om care să aibă doi ochi identici. O parte a structurii gîndirii noastre este localizată în ochi, în special dialectica dintre dreapta şi stînga, dintre masculin şi feminin, dintre linia dreaptă şi linia curbă.



René Magritte, *Falsa oglindă*, 1928.

În cazul intelectualilor se manifestă adeseori o interesantă obtuzitate a privirii, care provine nu în ultimă instanţă din faptul că studiind, ochii sînt în permanenţă siliţi să citească lucruri pe care şi-ar dori să le respingă dacă această decizie ar fi la latitudinea lor. Ei însă trebuie să funcţioneze ca simple instrumente ale lecturii şi nu e de mirare dacă privirea unor astfel de oameni obişnuiţi cu şiruri de semne negre, atunci cînd se îndreaptă spre lume, patinează. Ştiinţa marilor cinici, aşa cum s-a acumulat ea în generaţii de minţi intelectuale, se trădează prin pupilele sale înţepenite şi printr-o tulburare şi o îngheţare a privirii. Cinicul fixează lucrurile pe care însă nu le pătrunde şi de prezenţa cărora, de fapt, nici nu-i prea pasă. Ochii aceştia exprimă un lucru asemănător cu cel pe care îl exprimă surîsul strîmb. Privirea cinică dă de înţeles lucrurilor că ele nu există pentru el în realitate, ci doar ca fenomen, ca informaţie. El le priveşte ca şi cum ar reprezenta o parte a trecutului. El le cuprinde, le înregistrează şi apoi meditează asupra autoconservării. Desigur, îl atinge faptul că lucrurile răspund acestei priviri; ele te privesc, la rîndul lor, cu aceeaşi răceală arătată de tine. Ele nu se pot încălzi înainte de a se topi gheaţa din ochii celor ce cred că sînt chemaţi să folosească, să administreze, ba chiar să distrugă lumea.

7. Sînii

În civilizaţia modernă a mass-media şi a modei predomină un amestec atmosferic de cosmetică, pornografie, consumism, iluzie, viciu şi prostituţie, pentru care dezvelirea şi multiplicarea de reproduceri ale sînilor devine ceva tipic. În lumea mărfurilor, nimic nu

pare să treacă fără ajutorul lor. Fiecare speculează cu cinism reflexele vicioase ale celuilalt. De fiecare dată cînd trebuie să inspiri viaţă şi să trezeşti dorinţe, ei sînt aici, aceste ornamente universale ale capitalismului. Tot ce este însă mort, excesiv şi înstrăinat se face remarcat în forme hilare. Sexism! De-ar fi lucrurile aşa de simple. Reclamele şi pornografia sînt cazuri speciale de cinism modern, conştient de faptul că puterea trebuie să treacă prin imaginarul volitiv şi că este posibil să stimulezi şi să frustrezi în acelaşi timp visele şi viciile celuilalt, pentru a-ţi impune propriile interese. Politica nu este numai arta posibilului, după cum s-a spus, ci şi o artă a amăgirii. Ea constituie jumătatea de ciocolată a puterii care porneşte de la premisa că, în primul rînd, trebuie să fie ordine, iar în al doilea rînd, că lumea trebuie dusă cu zăhărelul.

Aceşti sîni comerciali moderni există din punct de vedere filosofic numai *în sine*, ca lucruri, nu şi *pentru sine*, drept corpuri conştiente. Ei nu înseamnă mai mult decît o putere, o atracţie. Dar ce-ar putea reprezenta sînii doar pentru sine, independent de dezgolirea lor cinică pe piaţa mărfurilor? Cum se comportă ei ca reacţie la forţa şi energia pe care o răspîndesc? Mulţi dintre ei şi-ar dori să nu mai aibă nimic de-a face cu acest joc al puterii, al atracţiei şi dorinţei. Alţii îşi încorporează, conştienţi şi frivoli, efectul asupra sexului opus. Ceva din conştiinţa puterii lor mai poate fi găsit încă în expresia răsuflată „armele unei femei". Unii însă sînt de-a dreptul nefericiţi, pentru că nu arată ca sînii ideali din reclame. Goi nu se vor simţi niciodată bine, de vreme ce estetica dominantă nu este de partea lor. Unii însă poartă totuşi dulceaţa perelor coapte, împăcaţi cu ideea că, într-un context fericit, vor cădea de pe crengile arborelui într-o mînă care să le ofere apreciere.

8. Cururile

Curul pare a fi condamnat la existenţa în întuneric. El este un *clochard* printre părţile corpului, autenticul idiot al familiei. De mirare ar fi însă ca această oaie neagră a corpului să nu-şi aibă propria opinie despre tot ce se întîmplă la nivelurile mai înalte ale existenţei, asemenea intuiţiilor limpezi cu privire la oamenii situaţi la ranguri mai înalte de care declasaţii dau uneori dovadă. În cazul în care capul ar porni un dialog cu antipodul său, acesta din urmă i-ar scoate în primul rînd limba, dacă ar avea una. Ca şi în pilduitorul film *Ce este aici dragoste* (*Was heißt hier Liebe*), curul le-ar spune sferelor mai înalte: consider că relaţia noastră este una de căcat.

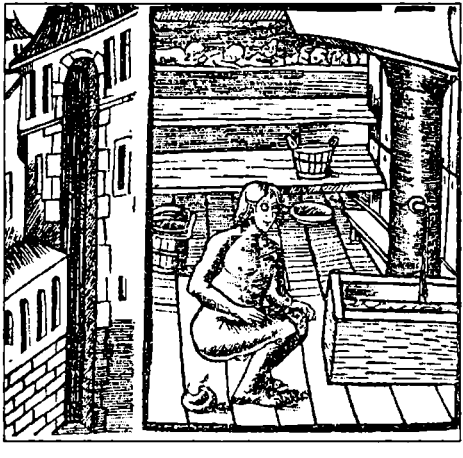
Curul este plebeul, democratul funciar şi cosmopolitul părţilor corpului omenesc – pe scurt, organul kynic. El ne oferă baza materială.

El se simte ca acasă în toate WC-urile acestei lumi. Internaționala cururilor constituie singura organizație mondială care nu ține cont de statute, ideologii și cotizații. Nimic nu i-ar putea zdruncina solidaritatea. Curul depășește fără probleme orice graniță, spre deosebire de cap, pentru care granițele și proprietățile înseamnă foarte mult. El se așază fără prea multe obiecții fie pe un scaun, fie pe altul. Un cur sănătos nu face prea mare diferență între un tron[1] și un taburet de bucătărie, între o băncuță și scaunul papal. Poate fi chiar și pământul gol. Tot ce vrea este să nu stea în picioare, atunci cînd a obosit. Această înclinație spre elementar și fundamental predispune, fără îndoială, curul la filosofie. Bineînțeles că are și el simțul nuanțelor, dar nu cred că i-ar veni ideea să facă atîta vîlvă, cum fac vanitoasele noastre capete, care sînt în stare să se bată la sînge pentru ocuparea de scaune. El nu pierde niciodată din vedere locul în care cu toții ne vom întoarce, pămîntul. Și în sens erotic, curul se arată în același timp sensibil și superior. Totuși, nu se preface a fi mai selectiv decît este necesar. Și aici tot el este cel care trece peste unele granițe și exclusivități. Atunci cînd celebrei Arletty i s-a reproșat că a întreținut relații sexuale cu ocupanții germani, răspunsul ei pare să fi fost: *„Mon coeur est français, mais mon cul est international"*. Ca reprezentant al principiului kynic (să poți trăi oriunde, limitare la esențial), curul se lasă cu greu etatizat, deși nu se poate tăgădui faptul că unele căcăcioase tonuri naționaliste au pornit de la (din) el.

Bătut adeseori, ciupit sau lovit cu piciorul, curul și-a creat o imagine a lumii care pornește de jos, una plebee, populară, realistă. Mileniile de neglijență nu au trecut peste el fără să-l atingă. Acestea l-au transformat într-un materialist, unul de orientare dialectică, ce are ca punct de plecare ideea că lucrurile sînt oricum pline de căcat, dar nu și fără speranță. Nimic nu te poate acri mai tare decît sentimentul că nu ești bine venit. Doar nuanța de fascinație, care străbate uneori prin atitudinea constantă de dispreț, îi oferă oprimatului un sentiment al puterii. O chestiune asupra căreia se tace cu încăpățînare, deși nu i te poți sustrage, trebuie să aibă o putere uriașă asupra spiritelor. Îndărătul celor mai aprige înjurături se ascund adeseori energii dintre cele mai pozitive. Ar părea că aceste dosuri disprețuite ar aștepta clipa revanșei într-un viitor apropiat, adică clipa în care toate vor fi din nou în budă. Simțul vremurilor constituie

1. Napoleon Bonaparte, pe care foarte mulți l-au admirat pentru cinismul său realist (vezi „Secțiunea istorică", vol. II, cap. 10), se întreabă în sarcastica sa cuvîntare rostită cu prilejul Noului An, în 1814: „Ce este cu adevărat un tron? Patru bucăți de lemn aurit și o cîrpă de catifea? Nu, tronul este un bărbat, iar acel bărbat sînt eu...". Vorba unui cinic care se comportă în fața ceremonialului („pălăvrăgeală") și a legitimității („hîrtiei") ca un parvenit, adică forțînd obiectivitatea.

de fapt unul dintre punctele lor forte, căci cururile dezvoltă încă de timpuriu un simţ pentru ceea ce trebuie să se întîmple imediat, pentru ceea ce se lasă amînat şi pentru ceea ce poate fi lăsat să aştepte, răbdător, pînă în ziua judecăţii de apoi. Acest lucru constituie în acelaşi timp o aptitudine politică pe care o numim astăzi *timing* şi care-şi are rădăcinile într-o practică exersată chiar şi de cururile tinere, şi anume că ceea ce trebuie să se întîmple se întîmplă la momentul potrivit, suficient de devreme şi suficient de tîrziu.



...Cum s-a căcat Buhoglindă într-o baie din Hanovra crezînd că e într-o casă a curăţeniei. Xilogravură ilustrînd o carte populară, 1515.

Curul triumfă în taină datorită conştiinţei că fără el nu se poate. „A fi" precedă „a fi astfel" – existenţa precedă calităţile; întîi realitatea, apoi binele şi răul, susul şi josul. Ca urmare, făcînd abstracţie de înclinaţiile lui materialist-dialectice, curul devine şi primul existenţialist. El exersează dialectica existenţială anticipat: alegi ceea ce oricum trebuie să se întîmple sau revolta împotriva inevitabilului. Chiar şi cine optează să lase lucrurile să-şi urmeze propriul făgaş a ales deja, după Sartre, să nu aleagă. Libertatea se oferă necesităţii. Dar poate să aleagă şi împotrivă – bineînţeles, nu împotriva faptului că trebuie, ci a faptului că acest trebuie, obligativitatea, poate face ce vrea cu el. El poate deci să ia poziţie şi să încerce să inhibe ceea ce ar trebui să fie – şi atunci ar fi, împreună cu Camus, un om revoltat. Nici un om nu trebuie să trebuie, spune Nathan al lui

Lessing, iar glasul popular adaugă: numa să mori şi să te caci trebuie. Acesta rămîne kynicul *a priori*. Raportului dialectic dintre libertate şi necesitate curul îi este cel mai apropiat dintre toate organele corpului. Nu întîmplător psihanaliza – o disciplină întru totul de inspiraţie kynică – îi dedică o serie de subtile cercetări şi numeşte un stadiu antropologic fundamental (e vorba de cel anal) după experienţa şi destinul curului. Temele sale sînt: a putea şi a nu putea, a trebui şi a fi interzis, a avea şi a te reţine. Principiul retribuţiei după muncă este inclus tot aici. Înţelegerea curului ar constitui una dintre cele mai bune lecţii de pregătire în filosofie, propedeutica somatică. Ce economie de teorii răsuflate am fi putut face! Din nou, cel cu care ne întîlnim este Diogene. El a fost primul filosof european care, în loc de multe cuvinte, şi-a făcut nevoile în piaţa ateniană. *Naturalia non sunt turpia.* În natură nu vom găsi nimic de care să ne ruşinăm, spune el. Adevărata bestialitate, adevăratele spirite pervertite se găsesc în primul rînd acolo unde la putere sînt aroganţa morală şi amestecurile culturale. Însă minţile cugetătoare n-au vrut să recunoască acest moment drept unul hotărîtor al raţiunii, adică unul în care filosofia descoperea un echivalent al principiului naturii. Timp de o clipă deci, ea s-a aflat dincolo de bine şi de rău, dincolo de strîmbatul din nas. Gînditorii serioşi au preferat însă să se cramponeze de punctul lor de vedere; în opinia lor, totul n-a fost mai mult decît o glumă sau o măgărie provocatoare. Ei ezită să confere unor astfel de manifestări orice raţiune de a produce adevăr.

9. Pîrţul

Nici această temă nu poate fi ocolită – într-adevăr, lucrurile devin mai neplăcute. Îi compătimesc pe toţi cititorii sensibili, dar nu putem, sub nici o formă, lăsa pîrţul la o parte. Cine nu vrea să vorbească despre el ar fi trebuit deja să tacă în privinţa curului. Situaţia o cere – căci după ce a fost vorba de chestiuni cu precădere orale, prezentarea noastră trebuie să treacă şi prin faza anală, înainte de a ajunge la cea genitală. A vorbi despre pîrţ nu este, pînă la urmă, atît de dificil, de vreme ce este un sunet care, într-un context social, semnifică întotdeauna ceva. Cine devine martorul unui pîrţ produce, inevitabil, o interpretare a acestui sunet. Una peste alta, semantica pîrţului reprezintă chiar o problemă relativ complicată, straşnic neglijată de lingvistică şi teoria comunicării. Aria de semnificaţie a acestuia se întinde de la penibil pînă la dispreţ, de la umor pînă la lipsa de respect. Dascălilor, profesorilor, oratorilor şi participanţilor la conferinţe nu le este străin chinul de a nu da pe loc frîu liber unei

presante balonări, pentru că sunetul ei ar exprima ceva ce în realitate nu am vrea să spunem. Cred că ne-am putea mai uşor transpune în pielea politicienilor dacă, la auzul discursurilor lor, ne-am gîndi mai des că, de fapt, ceea ce poate îi preocupă în acel moment este tocmai ţinerea în frîu al unui pîrţ care încă de mult le-ar fi putut întrerupe şi compromite prelegerea. Arta formulării vagi merge mînă în mînă cu cea a vînturării decente – ambele se numesc diplomaţie.

Semiotic, încadrăm pîrţul în categoria semnalelor, adică a acelor semne care nici nu simbolizează, nici nu reproduc ceva, ci doar fac trimiteri la o anume circumstanţă. Atunci cînd şuieră, o locomotivă ne atenţionează de iminenta sa apropiere şi de pericolul pe care îl constituie. Pîrţul conceput ca semnal denotă faptul că partea de jos a corpului e în plină acţiune, ceea ce, în unele situaţii în care indicaţia spre aceste lucruri este absolut nedorită, poate avea urmări fatale. Iată ce nota Ernst Jünger în *Pariser Tagebuch* (*Jurnal parizian*) despre lectura sa din *Războiul evreilor* al istoricului Flavius Josefus:

„Am dat din nou de acel loc în care sînt descrise mişcările evreilor de sub Cumanus (II, 12). În timp ce evreii se adunau pentru sărbătoarea Pesahului, romanii au aşezat soldaţi pentru a-i supraveghea în sala cu coloane a templului. Unul dintre aceştia şi-a ridicat haina şi s-a aplecat batjocoritor arătîndu-le evreilor spatele şi «a dat drumul unui sunet indecent, corespunzător poziţiei sale». Acest gest a reprezentat motivul unei confruntări care s-a soldat cu moartea a zece mii de oameni, aşa că putem să vorbim de unul dintre cele mai semnificative pîrţuri din istoria omenirii" (*Strahlungen*, II, pp. 188-189).

Cinismul soldaţilor romani, provocator din punct de vedere politic şi blasfemator deopotrivă, avînd în vedere că era vorba de un pîrţ tras în templu[1], îşi găseşte un corespondent în comentariul lui Jünger, care face tranziţia către cinismul teoretic[2].

10. Căcat, deşeuri

Acum este în joc totul. Copii ai culturii anale, fiecare dintre noi avem o relaţie mai mult sau mai puţin afectată cu propriul nostru căcat. Scindarea conştiinţei noastre de propriul nostru căcat constituie una dintre cele mai profunde dresuri realizate în spiritul ordinii; ea ne învaţă ce trebuie să rămînă ascuns şi privat. Relaţia, inculcată brutal, dintre om şi propriile-i secreţii produce modelul nostru de

1. Explic în cele ce urmează blasfemia drept un fenomen din sfera cinismului religios – vezi vol. II, „Cinismul religios".
2. Vezi al şaselea cinism cardinal (vol. II).

raportare cu tot ce constituie deşeurile vieţii. Pînă acum, acestea au fost constant ignorate. Abia sub semnul gîndirii ecologice moderne sîntem puşi în situaţia de a ne readuce în conştiinţă deşeurile. Teoria înaltă descoperă categoria căcatului, intrînd astfel în actualitate un nou stadiu al filosofiei naturii, o critică a omului ca animal industrial hiperproductiv şi adunător de căcat. Diogene este unicul filosof vest-european despre care ştim că îşi rezolva conştient şi public chestiunile animalice şi există suficiente motive să considerăm acest gest ca parte componentă a unei teorii pantomimice. Ea face trimitere la o conştiinţă a naturii care priveşte pozitiv aspectele animalice ale umanului şi nu permite suprimarea a ceea ce este jos sau penibil. Cine nu vrea să conştientizeze faptul că este un producător de deşeuri şi că nici nu poate fi altfel, riscă să se înece într-o bună zi în propriul căcat. Totul converge către includerea lui Diogenes Sinopensis în galeria precursorilor conştiinţei ecologice. Marea realizare spirituală a ecologiei de pînă acum – cu repercusiuni în filosofie, etică şi politică – constă în faptul că a ridicat fenomenul deşeurilor la nivelul unei teme „înalte" De acum înainte, ele nu mai reprezintă o chestiune marginală, ci sînt recunoscute ca fiind esenţiale. Astfel, sînt demolate ultimele poziţii camuflate ale idealismului şi dualismului. Întîmpinarea căcatului trebuie făcută după un alt protocol. Ceea ce contează acum este gradul de folosire a nefolositorului, productivitatea neproductivului – adică, filosofic vorbind, să medităm cu atenţie asupra pozitivităţii negativului şi să ne recunoaştem competenţa şi în privinţa neintenţionatului. Filosoful kynic este unul căruia nu-i este scîrbă[1] – el este asemenea copilului care nu cunoaşte încă negativitatea deşeurilor sale.

11. Organele genitale

Acestea sînt geniile printre organele părţii inferioare a corpului omenesc. Dacă au acumulat suficient de multă experienţă, atunci ele pot cînta un cîntec despre viaţa adevărată, aşa cum este ea în lumea mare, cît şi în lumea mică. Ele par să fie fiinţe care controlează realul din umbră, trăgînd sfori, şi despre care cîntecul rechinului din *Opera de trei parale* ne spune că nu pot fi văzute niciodată. Şi totuşi aici, în mîna lor, se adună toate iţele. La început, psihanalizei freudiene i s-a reproşat printre altele cinismul; ea susţinea ideea că orice faptă omenească poate fi redusă, pînă la urmă, la impulsuri

1. Aici se vede că cinismul nu decurge dintr-o desfăşurare a kynicului. Cinicului îi este scîrbă prin esenţa sa: lui totul îi pute; supraeul său, dezamăgit la superlativ, nu poate distinge părţile bune dintr-un căcat – de unde a sa *nausée*.

Sceptrul. Ceea ce se bănuieşte a fi acolo unde nu răzbim cu privirea domneşte asupra lumii.

sexuale şi la deformări ale acestora. Acuzaţia este o răstălmăcire rău intenţionată, fără îndoială, lipsită de orice grăunte de adevăr. În realitate, psihanaliza preia în demersul său teoretic ceva din impulsul kynic, şi anume acea determinare de a nu lăsa să-i scape adevărul nud, camuflat în spatele diverselor forme culturale. Atîta timp cît era un lucru comun să consideri sexualitatea ca fiind ceva josnic şi murdar, părea firesc să substitui dorinţei de adevăr a psihanalizei cinismul, care vrea să reducă tot ce este „înalt" la cel mai de jos numitor comun. Astfel, cinismul nu ar fi altceva decît o variantă a nihilismului, iar Freud – un apostol al materialismului, scoţînd la iveală, într-un mod necuviincios, animalul din om[1]. Totuşi, pînă acum,

1. Relaţia dintre psihanaliză şi cinism va fi discutată şi în alte trei părţi ale acestei cărţi, în al treilea şi al şaselea cinism cardinal şi în al doilea excurs al „Secţiunii istorice" (vol. II).

psihanaliza s-a dovedit a fi o teorie iubitoare de oameni şi de viaţă, deloc cinică, şi care încearcă să vindece, în spiritul lui Diogene, ba chiar mai mult, în spiritul lui Epicur, acea ruptură care a permis pătrunderea tabuurilor idealiste în lumea plăcerii corporale. Dacă astăzi figura lui Freud este de-a dreptul deformată de obiecţiile şi îndoielile privitoare la opera şi persoana sa, nu trebuie însă uitată eliberarea pe care a produs-o opera sa.

Totuşi, ulterior „revoluţiei sexuale", lucrurile nu au devenit mai simple şi tocmai organele genitale emancipate au dat dovada unei conştiinţe nefericite. Ele trăiesc acum într-un amurg al libertăţii, cu experienţa că activitatea sexuală şi arta iubirii nu sînt unul şi acelaşi lucru. După „folosirea reciprocă a organelor noastre genitale" – cum descrie Immanuel Kant, într-un bun spirit luminist, contractul marital –, rămîne adeseori întrebarea: Asta a fost tot? Şi dacă asta a fost tot, de ce tot circul ăsta?

Din mijlocul agitaţiei sexuale liberale ia uşor naştere o formă de cinism căruia toate îi devin indiferente. Cu cît jocul se prelungeşte, cu atît mai acută devine impresia că lucrul căutat nu se află pe această lume. În felul lor, organele genitale ştiu – mai ales dacă au trecut prin şcoala liberului arbitru – despre moderna „fugă de libertate". Ele încep să se teamă de excese. Pare că ar vrea să lase impresia că au luat calea cea bună spre a deveni serioase, dacă a fi serios înseamnă un amestec de cumpătare, cinism şi resemnare.

Luminile deziluzionează, şi acolo unde deziluzionarea se răspîndeşte, cunoaşterea de sine se pierde în extazul care ne arată, în momentele de clarviziune, cine putem fi cu adevărat. Acesta este punctul sensibil al civilizaţiei dezvoltate de astăzi. Cu fiecare compromitere a idealurilor, cu fiecare abrogare a unui comandament impus „de sus" asupra senzorialităţii, sîntem mai obligaţi să dăm ascultare energiilor vitale care ne poartă înainte. Însă întrebarea este dacă ele ne poartă într-adevăr înainte, căci ar putea să o facă numai dacă ar curge nestingherite. Dar curg ele? Viaţa noastră trăieşte? Sînt orgasmele noastre călăuzele spre acel „sentiment oceanic" pe care Romain Rolland l-a aşezat la baza conştiinţei noastre religioase şi căruia marele nostru teoretician al libidoului, Sigmund Freud, i-a refuzat recunoaşterea pentru că nu îl cunoştea din proprie experienţă?

B. Galeria cinicilor

În galeria cinicilor apar mai puţin personalităţi individualizate, ci mai degrabă *tipuri*, reprezentative social şi istoric. Privindu-le, ne va fi de folos să le tratăm ca pe nişte manechine într-o galerie a figurilor de ceară, un loc unde personajele istorice îşi dau mai nou întîlnire. În turul nostru, vom întîlni şi figuri ale literaturii reproducînd trăsături arhetipale ale conştiinţei cinice. Primele două, ambele figuri ale Antichităţii, au trăit cu adevărat – Diogene din Sinope, strămoşul acestei specii, şi Lucian, zeflemistul din Samosata, de pe Eufrat. Mai aproape de noi sînt Mefisto al lui Goethe şi Marele Inchizitor al lui Dostoievski, ambele creaţii literare plămădite din materia experienţei cinice. Ele nu sînt cu nimic mai prejos, în plasticitate, personajelor istorice. Ca tipuri pure, ei posedă ceva impersonal, nemuritor – iar prin aceasta se aseamănă lui Diogene şi Lucian, de pe urma cărora ne-au rămas tot numai nişte contururi, lipsite de detaliile permiţînd distingerea individului de tipul său. În final, în chip de reprezentant al contemporaneităţii, ne vom întîlni cu o faţă întru totul dezindividualizată, asemănătoare tuturor şi nimănui în acelaşi timp. Numele ei fie *das Man* (*impersonalul*, n.t.), o fiinţă meticulos rafinată şi abstractizată de către Martin Heidegger. Aceasta aduce aminte, într-o anumită măsură, de personajele pictorului De Chirico, omuleţi cu capete rotunde şi goale, cu membre proteice geometrizate, care arată ca oamenii – dar numai „arată", pentru că le lipseşte „autenticul"

Voi încerca să fac turul nostru prin galeria istorică cît mai scurt posibil – în primul rînd, pentru că plimbarea prin muzee te oboseşte repede, iar în al doilea rînd, pentru că esenţialul se poate extrage din doar cîteva exemple. De drept însă, există şi alte figuri pe care trebuie să le remarcăm în vizita noastră: Antistene, Crates, Aristofan, François Villon, Rabelais, Machiavelli, Buhoglindă, Castruccio Castracane, Sancho Panza, Nepotul lui Rameau, Friedrich al II-lea al Prusiei, De Sade[1], Talleyrand, Napoleon,

1. Interesul enorm pe care De Sade îl trezeşte în rîndul intelectualilor trădează o decadenţă progresivă, căreia îi este caracteristic faptul că cinismul burghez se recunoaşte pe sine în cel al aristocraţiei tîrzii. Poate că în viitor locul lui De Sade va fi luat de Flaubert.

Büchner, Grabbe, Heine, Flaubert, Nietzsche, Cioran şi mulţi alţii. Unii dintre ei vor fi discutaţi în alte locuri ale acestei cărţi. Kynicilor şi cinicilor germani ai începutului de secol XX le este dedicat, indirect, întreaga „Secţiune istorică" (vol. II).

Vă invit să-l urmăm pe ghidul muzeului, care nu va pierde ocazia ca în faţa fiecăreia dintre figurile expuse, să facă remarce docte asupra semnificaţiei sale istorice. Se va lua notă de faptul că filosofia constituie marea sa pasiune şi că el aparţine acelei categorii de oameni care nu-şi ţin ascunsă cultura. Va trebui să strîngi din dinţi – căci omul nu doreşte, totuşi, decît să ne aducă ceva la cunoştinţă. Din păcate, nimic nu e mai rău decît un ghid care vrea să-şi educe vizitatorii. Un asemenea diletant ar dovedi că-i lipseşte acea frică de filosofie a filosofilor profesionişti. Şi totuşi, să avem curaj. N-am rezistat noi oare atîtor încercări de a fi făcuţi mai deştepţi? *Avanti!*

Arca – teatru de cîini într-un iarmaroc berlinez, la 1900.

1. Diogene din Sinope – om-cîine, filosof, pierde-vară

„O dată fu auzit strigînd: «Hei, oameni!» iar cînd se strînseră în jurul lui, îi alungă cu băţul, spunînd: «Am chemat oameni, nu lepădături!»."

Diogenes Laertios, VI, 32

Apropierea de el cu un zîmbet „înţelegător" ar constitui deja o neînţelegere. Diogene, cel pe care-l avem deja în faţa noastră, nu este un visător idilic, dormind în butoiul său, ci un cîine care muşcă

atunci cînd are poftă[1]. El este dintre cei care latră şi muşcă în acelaşi timp şi care nu prea ţin cont de poveţe. Muşcătura sa a atins atît de profund valorile ateniene, încît de atunci nu s-a mai dat crezare nici unui satiric. Amintirile muşcăturilor lui Diogene aparţin celor mai vii impresii despre sine pe care Antichitatea ni le-a transmis. Din această cauză, asentimentul cu filosoful al unor burghezi cu înclinaţie spre ironie se bazează pe o minimalizare a semnificaţiei acestuia. Burghezul ţine zăbrelit în el un lup care simpatizează cu filosoful muşcător. Filosoful însă îl vede, în primul rînd, tot pe burghez în simpatizantul său, aşa că tot îl va muşca. Teoria şi practica sînt imprevizibil împletite în filosofia sa, făcînd astfel derizoriu un simplu asentiment teoretic. Dar nici să-i calci pe urme numai la modul practic nu i-ar fi pe plac – n-ar vedea în asta decît prostie. De impresionat îl impresionează doar acele caractere ce se măsoară cu el în isteţime, agresivitate, agerime şi spirit de independenţă. Sugestivul său succes se bazează, nu în ultimul rînd, şi pe faptul că s-a dovedit a fi un învăţător care nu şi-a dorit să aibă elevi care să-l imite. Astfel, el se aseamănă maeştrilor zen japonezi, care practică o educaţie prin non-educaţie.

Nu ne-am fi putut face astăzi o imagine clară despre înfăţişarea sa – cu atît mai puţin despre efectul acesteia asupra mediului atenian – dacă nu am fi avut exemplul actual dat de *hippies*, *freaks* sau *globetrotters*. Diogene este un tip sălbatic, glumeţ, viclean. Imaginii sale, aşa cum ne este ea transmisă din Antichitate, îi corespunde şi faptul că kynicul trebuie să nu posede nimic – face o impresie extraordinară, mai ales dacă este vorba de o liberă renunţare la avere. Kynicii îşi cară tot ce au cu propriul corp. Pentru Diogene şi ai săi, acest lucru înseamnă: o haină bună pentru toate anotimpurile, un toiag, o bocceluţă cu un bagaj minimal, incluzînd poate o scobitoare, o piatră ponce pentru îngrijirea corpului şi o ploscă de lemn. În picioare poartă sandale. Pentru burghezii liberi ai acelor vremuri, o asemenea prezenţă nu era deloc un lucru obişnuit – era ceva şocant, mai ales într-o vreme în care era o ruşine să apari pe stradă neînsoţit de sclavi. Că Diogene poartă barbă, se subînţelege, chiar dacă nu este vorba despre o barbă obişnuită, ci de o faţă nebărbierită de mai multe decenii[2].

1. „Mă gudur pe lîngă cei ce-mi dau ceva, latru la cei care nu-mi dau şi-mi înfig colţii în tichăloşi" (*Diogenes Laertios*, VI, 60).
2. Bărbieritul era un obicei al soldaţilor macedoneni, împrumutat de lumea elenistică şi romană. Abia din această perioadă, barba devine un simbol al stării filosofului, un semn al nonconformismului.

Diogene, Democrit şi doi bufoni în jurul globului pămîntesc.
Din *Narrenschiff* (*Corabia nebunilor*), 1497.

Efectul lui Diogene asupra mediului său nu a fost unul estetic. O înfăţişare neîngrijită deranjează mai puţin – se ştie că prostituatele de lux ale Atenei i-au oferit filosofului ciufulit atenţie în exclusivitate şi gratuit, lucruri la care alţi sărăntoci nu şi-ar fi permis nici măcar să viseze. Între Lais şi Phryne, hetaire cunoscute ale capitalei atice, pe de o parte, şi Diogene, pe de altă parte, pare să fi funcţionat legi ale cererii şi ofertei pe care burghezul de rînd, primind totul numai contra cost, nu le poate înţelege.

Nu ar fi potrivit să-l luăm drept ascet şi nici să-l numim astfel, din cauza conotaţiilor pe care cuvîntul „asceză" l-a dobîndit în urma unor milenare răstălmăciri masochiste. Trebuie să îndepărtăm ecourile creştine ale cuvîntului, pentru a-i redescoperi semnificaţia fundamentală. Lipsit de pretenţii, aşa cum ni se înfăţişează, Diogene ar trece mai degrabă drept precursor al ideii de autosuficienţă, adică un ascet în sensul obţinerii suveranităţii individuale prin distanţare şi ironie faţă de necesităţile pentru satisfacerea cărora se plăteşte de obicei cu libertatea. El, primul motor al kynismului, a fost şi întîiul

care a făcut legătura originară, în filosofia occidentală, dintre fericire, lipsa de pretenţii şi inteligenţă – motiv care se regăseşte în mai toate mişcările *vita simplex* din culturile lumii. Ca strămoş al mişcării *hippy* şi ca protoboem, Diogene şi-a lăsat amprenta asupra tradiţiei vieţii inteligente în Europa. Trebuie foarte clar subliniat faptul că sărăcia sa spectaculară constituie preţul libertăţii sale. Dacă ar fi putut fi înstărit fără să-şi piardă independenţa, atunci s-ar fi supus sorţii. Totuşi, nici un înţelept nu are voie să se lase prostit de aşa-numitele necesităţi. Diogene a predicat că înţeleptului îi este permis să mănînce cozonaci doar atunci cînd ar putea la fel de bine să se lipsească de ei.

Diogene şi „omul platonic", G.J. Caraglio, după Parmigianino, aprox. 1530-1540. Vezi povestea cocoşului, p. 131.

Nu intră însă în discuție o dogmatică a sărăciei, ci doar lepădarea de falsele poveri care îi răpesc individului mobilitatea. Pentru Diogene, autoflagelarea ar reprezenta cu siguranță o prostie. Firește, mai proști i-ar părea cei care aleargă o viață întreagă după ceva pe care, oricum, îl posedă deja; burghezul în luptă cu himerele vanității încearcă să strîngă o avere cu care, în cele din urmă, nu știe să facă altceva decît ceea ce, în desfătările elementare ale filosofului kynic, constituie o prezență naturală și curentă: să stea la soare, să privească mersul lumii, să-și îngrijească trupul, să se bucure și să nu fie dependent de nimic.

Dat fiind că Diogene a aparținut acelei categorii de filosofi ai vieții care iau viața mai în serios decît scrisul, se înțelege de ce nu s-a păstrat nici măcar un rînd de la el. În schimb, în jurul său se perpetuează o serie de anecdote, care depun o mai bună mărturie cu privire la influența sa decît orice fel de scriere. Nu se știe cu siguranță dacă a lucrat într-adevăr și la elaborarea unor cărți, printre care o *Politică* și șapte tragedii parodice, după cum susține tradiția. Importanța sa nu rezidă însă, sub nici o formă, în textul scris. Existența lui se absoarbe în povestirile cu tîlc pe care le-a stîrnit, devenind prin ele o figură mitică. În jurul său se țes povești hazlii și pilduitoare, ca și în cazul colegului său, Mullah Nasrudin, în satira sufistă. Acestea fac dovada adevăratei sale existențe. Cu cît sînt mai liberi, oamenii se impun contemporanilor lor – chiar mai mult, posterității; devin figuri proiective magnetizînd o anumită direcție a fanteziei și a gîndirii. Ei trezesc în om o curiozitate aparte, aceea de a încerca să descoperi cum e să trăiești în pielea sa. Astfel, ei nu cîștigă numai discipoli, ci atrag oameni care să le perpetueze în practică modul de viață. Această curiozitate referitoare la existența lui Diogene l-a cuprins pînă și pe cel mai mare erou militar al Antichității, Alexandru Macedon, despre care se spune că ar fi vrut să fie Diogene, de n-ar fi fost Alexandru. Acest lucru arată la ce niveluri – politice și existențiale – înalte îi era dat credit filosofului[1].

Încercînd să transpunem gîndurile lui Diogene într-o limbă modernă, alunecăm inevitabil în vecinătatea filosofiei existențialiste. El nu vorbește, totuși, despre *Dasein*, opțiune, absurditate, ateism și alte cuvinte-cheie ale existențialismului modern. Anticul Diogene își ironizează colegii filosofi, luînd peste picior atît întortocheata lor

1. Un contraexemplu modern: „Nimeni nu ar trebui să se lase influențat de cercetătorii Clubului de la Roma, care ne spun că ar trebui să ne întoarcem cu toții la o viață simplă. Nu sîntem pregătiți pentru asta și nu pentru asta muncim. Diogene putea locui într-un butoi și era mulțumit. Dar el era filosof, iar noi, în marea majoritate, nu sîntem" – astfel grăia cancelarul Helmut Schmidt în 1976, cinic, avertizînd împotriva kynicilor.

problematizare, cît și credința lor în concepte. Existențialismul său nu trece, în primă instanță, prin cap; el nu resimte lumea nici la modul tragic, nici la modul absurd. În privirea sa nu poți distinge nici cea mai mică urmă a melancoliei inerente existențialismului. Arma sa nu este atît analiza, cît rîsul. El se folosește de competența sa filosofică pentru a-și ridiculiza colegii serioși. Ca antiteoretician, antidogmatician și antiscolastic, el emite un impuls care are efect peste tot unde există gînditori ce-și bat capul cu dobîndirea unei „cunoașteri pentru omul liber", cunoaștere liberă chiar și de cenzură, deschizînd astfel un șir, o listă de nume care se continuă cu Montaigne, Voltaire, Nietzsche, Feyerabend și alții. Este vorba despre o direcție a filosofării care îl suspendă pe *esprit de sérieux*. Cum să înțelegem cel mai bine existențialismul lui Diogene ne învață tot poveștile ce-l au ca personaj. Există însă un mare pericol, și anume acela de a subestima conținutul filosofic al kynismului, mai ales că el se transmite „numai" în acest mod. Cît de expuse acestui pericol pot fi marile spirite de tipul lui Hegel și Schopenhauer, putem deduce din scrierile lor dedicate istoriei filosofiei. Hegel se arăta, în primul rînd, total insensibil la conținutul teoretic al unei filosofii care găsește că cea mai bună soluție pe care înțelepciunea o poate găsi în fața lucrurilor esențiale ale vieții este să nu se folosească de nici un fel de teorie, ci să propovăduiască o asumare conștientă și senină a faptului de a exista[1].

1. Legenda spune că tînărul Alexandru Macedon s-a pornit într-o bună zi să-l caute pe Diogene, a cărui faimă îi trezise curiozitatea. Îl descoperi făcînd plajă, întins leneș, pe spate, probabil undeva în apropierea unei arene sportive ateniene – alții spun că într-o legătorie. Tînărul suveran își dă silința să-și dovedească mărinimia, oferindu-se să-i împlinească filosofului o dorință. Răspunsul pare să fi fost: Dă-te din lumină![2] Aceasta este, probabil, cea mai cunoscută istorioară filosofică a Antichității grecești, și nu pe nedrept. Ea demonstrează dintr-o dată ce înțelegeau anticii prin înțelepciune filosofică – nu atît o cunoaștere teoretică, cît expresia unui spirit suveran, incoruptibil. Înțeleptul de altădată avea o bună cunoaștere a pericolelor pe care le naște mania teoriei. Aceasta atrage cu mult prea mare ușurință intelectualul pe un drum al ambiției, unde îl

1. Vezi *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*Prelegeri de istorie a filosofiei*), *Werke*, Bd. 18 (*Opere*, vol. 18), Frankfurt am Main, 1971, pp. 551 *sqq*.
2. O altă sursă transpune această poveste în Corint. Izvoarele sînt destul de vagi și fragmentare. De aceea se dorește a se așeza fiecare particulă păstrată pe talerele balanței filologiei și a se cîntări cu toată atenția fiecare literă, în ciuda faptului că, de multe ori, cea mai mare dovadă de înțelepciune este să nu consimți întru totul la ceea ce este moștenit. Aici se află, firește, și o mare șansă hermeneutică, de care ne vom folosi fără nici un fel de opreliști.

face treptat să-şi abandoneze reflexele spirituale, în loc să-şi exerseze autarhia. Fascinaţia acestei istorioare constă în faptul că ea relevă emanciparea filosofului în faţa politicianului. Înţeleptul, spre deosebire de intelectualul modern, nu este aici un complice al puternicului; el întoarce spatele principiului subiectiv al puterii, vanităţii şi dorinţei de afirmare[1]. El este prima fiinţă suficient de liberă pentru a-i spune stăpînitorului adevărul în faţă. Răspunsul lui Diogene nu neagă numai dorinţa de putere, ci şi puterea dorinţei, în orice formă a sa. El poate reprezenta o sinteză a unei teorii a nevoilor sociale. Omul socializat este acela care şi-a pierdut libertatea din momentul în care educatorii săi au reuşit să-i implanteze dorinţe, proiecte şi ambiţii. Acestea îl rup de un timp al său interior care nu-l cunoaşte decît pe acum, trăgîndu-l în aşteptare şi amintire.

Diogene şi Alexandru – J. Platner, 1780.

Alexandru, pe care setea de putere l-a mînat pînă la graniţele Indiei, şi-a găsit maestrul într-un filosof deloc plăcut la vedere, ba chiar decrepit. Viaţa nu se află în realitate acolo unde domnesc

1. Vezi Regis Debray, care afirmă că o istorie a culturii trebuie, din punct de vedere ştiinţific, să se clădească, de fapt, pe o sociologie a ambiţiilor. *Le pouvoir intellectuel en France*, Paris, 1979.

spiritele active, nici acolo unde predomină o mentalitate a precauției. Astfel, istorioara cu Alexandru se apropie de pilda lui Iisus cu păsările văzduhului, care, deși nu seamănă și nici nu recoltează nimic, sînt cele mai libere ființe de sub cerul Domnului. Diogene și Iisus se suprapun prin atitudinea lor ironică față de acea muncă socială care depășește necesarul și servește numai perpetuării puterii. Ceea ce păsările îl învață pe Iisus l-a învățat pe Diogene un șoarece; acesta a devenit pentru el un model al suficienței[1].

Giovanni Castiglione – *Diogene caută oameni.*

2. Așa cum istorioara cu Alexandru clarifică poziția filosofului în fața potentatului și a nesătulului, tot așa celebrul episod al lămpii ilustrează poziția sa cu privire la concetățenii lui atenieni. Odată filosoful a aprins o lampă chiar în plină zi și, cînd a fost întrebat în drumul său prin oraș ce vrea, răspunsul a fost următorul: Caut oameni. Acest episod constituie o capodoperă a filosofiei sale pantomimice. Căutătorul de oameni, cu lampa sa, nu-și ascunde știința într-o limbă educată și alambicată. Din acest punct de vedere, Diogene ar părea filosoful cel mai apropiat oamenilor, tradiției noastre, popular, concret, exoteric și plebeu, în mare măsură bufonul Antichității. Totuși, pe cît de binevoitor se arată Diogene în demersul său pedagogic, pe atît de agresiv și disprețuitor se răsfrînge etica sa asupra locuitorilor polisului. Laertios va evidenția talentul special al filosofului nostru de a-și manifesta disprețul – un indubitabil semn

1. „...Văzînd un șoarece cum alerga fără să caute un loc de culcuș, fără să țină seama de întuneric și fără să dorească din lucrurile socotite ca desfătătoare, Diogene descoperi o ieșire din împrejurările grele în care se afla" (*Diogenes Laertios*, VI, 22).

distinctiv al unei puternice sensibilități în critica morală. El este în căutarea unei idei de umanitate pe care cu greu o poate găsi printre contemporanii săi. Cînd omul adevărat este stăpînul dorințelor sale și trăiește într-o armonie rațională cu natura, atunci devine evident faptul că orășeanul socializat se comportă ne-rațional și ne-uman. Ca atare, pentru a se orienta în lume – chiar și pe timp de zi – el are nevoie de lumina filosofului. Ca moralist, Diogene și-a asumat rolul medicului social. Durităţile și injuriile sale au fost mereu receptate cu două sensuri – de unii ca un venin, de alții ca medicament. Acolo unde filosoful își face apariția ca terapeut, el trebuie, inevitabil, să întîmpine opoziția celor care-i discreditează ajutorul, ba chiar mai mult, îl consideră o sursă de tulburare, denunțîndu-l în fața adevăraților tămăduitori – o structură pe care astăzi o putem observa pretutindeni unde terapeuții se confruntă cu sursele de îmbolnăvire ale societății lor. Dintr-un anume punct de vedere, care aminteşte implacabil de cel al lui Rousseau, cu ajutorul lămpii sale, filosoful își declară concitadinii infirmi social, ființe pervertite și înrobite dorințelor și care nu corespund în nici un chip individului autarhic, suveran și liber prin care filosoful încearcă să-și clădească o formă proprie de a vieţui. Acesta este contraexemplul terapeutic la lipsa de raţiune socială. În exagerarea sa există și o latură mizantropică, la fel cum are și un rol compensator și umanizator, prin influența sa practică. Această ambivalență nu poate fi soluționată teoretic, iar dacă Diogene s-a dovedit mai degrabă mizantrop decît filantrop, dacă satira sa a inclus mai mult cinism decît umor, mai mult agresivitate decît veselie, este, oricum, greu de stabilit de la o distanță istorică atît de mare. Eu cred că toate acestea confirmă faptul că Diogene a întruchipat cu precădere filosoful vieții suveran și vesel, pe care, în termenii lui Erich Fromm, înclinația biofilă îl împinge să ia în răspăr, ironic, sarcastic, prostiile omenești. Emanciparea în Antichitate se întrupează cu plăcere în personaje certăreţe, gata să reacționeze brutal la vederea unei neautentice existențe.

Apariția lui Diogene se petrece în epoca declinului comunității cetății ateniene, marcînd ajunul stăpînirii macedonene, în care se realizează trecerea în elenism. Vechiul și oarecum îngustul ethos patriotic al polisului este înțeles în dizolvarea sa, o dizolvare care face mai laxe legăturile individului cu comunitatea. Ceea ce reprezenta mai înainte singurul loc al unei vieți rezonabile își arată acum cealaltă față. Orașul devine o retortă a unor obiceiuri absurde, un mecanism politic vid, a cărui funcționare poate fi privită acum ca din exterior. Sosise vremea unui nou ethos și a unei noi antropologii; oamenii nu se mai mulțumesc cu statutul mărginit de burghez, membru al unei comunități orășenești oarecare – individul vrea să se perceapă pe sine într-un cosmos lărgit. Din punct de vedere geografic,

Quaero homines – G. Ehinger după J.H. Schönfeld, prima treime a secolului al XVIII-lea.

acest nou spațiu vital corespunde Imperiului macedonean în curs de formare; din punct de vedere cultural, corespunde nașterii marii civilizații elenistice din jurul Mării Mediterane; din punct de vedere existențial – experienței emigrației, călătoriei și marginalității. În gura lui Diogene, acest lucru sună cam așa: „Întrebat din ce loc este, el răspunse: «Sînt cetățean al lumii!»" (*Diogenes Laertios*, VI, 63). Această expresie grandioasă include cea mai îndrăzneață replică a Antichității dată celei mai neliniștitoare experiențe de viață: universalizarea rațiunii, desprinderea ideii de viață autentică de cea de comunitate empirică. Acolo unde, pentru filosof, socializarea devine identică cu pretenția de a se mulțumi cu rațiunea parțială a întîmplătoarei sale culturi și de a se cupla la iraționalitatea colectivă a societății sale, acolo refuzul kynic are un sens utopic. O dată cu

pretenţia sa pentru o viaţă raţională, cel care neagă ia poziţie împotriva erorilor obiective. Astfel, kynicul îşi sacrifică identitatea socială şi renunţă la confortul psihic al apartenenţei necondiţionate la un grup politic, pentru a salva o identitate existenţială şi cosmică. El apără, de pe poziţii individualiste, generalul împotriva – în cel mai bun caz – a particularului semiraţional politic pe care îl numim stat şi societate. Prin conceptul de cetăţean al lumii, kynismul antic oferă culturii lumii cadoul său cel mai de preţ. „Adevărata orînduire de stat este aceea care cuprinde tot universul" (*Diogenes Laertios*, VI, 72). Înţeleptul cosmopolit, ca purtător al raţiunii vii, va putea face parte neîngrădit dintr-o societate doar atunci cînd aceasta devine un *mondo-polis*. Pînă atunci însă, rolul său este, inevitabil, cel al unei persoane care deranjează; el rămîne acea muşcătură a conştiinţei îndreptată împotriva oricărei autosuficienţe dominante, precum şi spaima strîmtorării locale.

3. Legenda lui Diogene – prezentată nouă, oricum, în secvenţe amuzante – spune că, pentru a-şi demonstra autarhia, filosoful nostru şi-a stabilit domiciliul într-un „butoi", lucru care, într-o oarecare măsură, are un aer de basm. Explicaţia că, probabil, nu era vorba de un butoi în sensul pe care-l dăm astăzi cuvîntului, ci, mai degrabă, de o cisternă, un rezervor mare de apă sau de un loc pentru depozitarea cerealelor, schimbă cu puţin sensul poveştii. Căci, oricum ar fi fost acest butoi, hotărîtoare nu este înfăţişarea sa, ci ceea ce se exprimă atunci cînd, în centrul metropolei mondiale Atena, un om despre care se spunea că este un înţelept s-a hotărît să „locuiască" acolo. (Se pare că a dormit chiar şi în templul lui Zeus, dînd ironic de înţeles atenienilor că această clădire a fost de fapt ridicată pentru ca el să-şi facă acolo culcuş.) Alexandru cel Mare ar fi stat în faţa recipientului de locuit al filosofului şi ar fi strigat plin de uimire: Ah, iată un butoi plin cu înţelepciune! Ceea ce Diogene a demonstrat concetăţenilor săi prin felul în care şi-a trăit viaţa s-ar cataloga, în terminologia de astăzi, drept „regres la un nivel animalic". Locuitorii Atenei (sau ai Corintului) l-au poreclit pentru aceasta cîine – căci Diogene îşi redusese pretenţiile pînă la standardul de viaţă al unui animal de casă. Prin aceasta, el se elibera din lanţul necesităţilor, de civilizaţie. Astfel, el a dat un sens nou poreclei sale şi a acceptat această injurie ca nume al orientării sale filosofice[1].

Trebuie să ne gîndim la asta atunci cînd ascultăm ceea ce Diogene însuşi a considerat a fi chintesenţa învăţăturii sale: „La întrebarea ce a cîştigat din studiul filosofiei, el a răspuns următoarele: «Dacă nu

1. Există o derivaţie a kynismului din *kyon* – grecescul *cîine* – şi o alta după gimnaziul *Kynosarges*, în care se pare că a predat prezumtivul învăţător al lui Diogene, Antistene.

altceva, cel puțin să pot fi pregătit pentru oricare soartă» (*Diogenes Laertios*, VI, 63). Înțeleptul ne indică faptul că el poate locui, *stricto sensu*, oriunde, pentru că *oriunde*, el este în armonie cu sine și cu „legile naturii". Acest lucru reprezintă pînă astăzi modul cel mai hotărîtor de a ataca ideologia locuinței frumoase și a înstrăinării confortabile. Nu înseamnă neapărat că Diogene ar fi nutrit resentimente împotriva confortului și a locuințelor comode. Totuși, cine vrea să fie pregătit „pentru orice soartă" ar considera confortul ca pe un episod trecător, ca oricare altul din viața sa. Filosoful a putut demonstra că și-a luat foarte în serios acest crez cu ajutorul butoiului – un Diogene trăind în confort nu le-ar fi putut face concetățenilor săi o impresie atît de puternică precum înțeleptul locuind la punctul zero al arhitecturii. În stoicismul tîrziu, în chestiunile legate de proprietate, se pornea de la principiile kynice (*habere ut non*: a avea ca și cum n-ai avea nimic), dar adeseori interpretarea dată nu a fost una corectă; nu s-a știut ce vor aceste principii să spună, căci fiecare cetățean avea deja ceva al său – ca atare, stoicismul a fost în ansamblu privit ca o filosofie a confortabilității. Diogene însă era cu adevărat lipsit de proprietate, astfel că putea scutura credibil conștiința contemporanilor săi, așa cum mai tîrziu, pe tărîm creștin, aveau să o facă franciscanii. Într-o terminologie contemporană, Diogene își intriga concetățenii prin ceea ce s-ar numi: „refuzarea adăpostului". În acest sens, adăpost ar însemna oferta de soluții și ispite confortabile, pe care civilizația le oferă pentru a angaja omul în slujba îndeplinirii scopurilor sale: idealuri, imperative, perspectiva bunăstării, speranțe de nemurire, satisfacerea vanității, poziții de putere, carieră, arte, bogății. Din punct de vedere kynic, toate acestea sînt compensări pentru ceea ce Diogene nu ar abandona în nici un chip: libertate, conștiință, bucurie de a trăi. Fascinația modului de viață kynic rezidă în aproape incredibila sa seninătate. Cine s-a supus „principiului realității" privește stupefiat și enervat în același timp, dar și fascinat, faptele celor care, se pare, au luat-o pe *scurtătura* către o viață adevărată, refuzînd, pentru satisfacerea nevoilor, ocolul prea lung al culturii – adică, „cum spunea Diogene, privilegiul zeilor este să nu aibă nevoie de nimic, iar al oamenilor, care au asemănare cu zeii, să aibă nevoie de puțin" (*Diogenes Laertios*, VI, 105). Principiul plăcerii funcționează la cei înțelepți cam la fel ca la muritorii de rînd; totuși, la ei plăcerea nu provine din posesia obiectelor, ci din observarea contingenței lor și, în consecință, din prezervarea unui continuum al mulțumirii. În cazul lui Diogene, existența acestei piramide a plăcerilor – în care o formă de plăcere inferioară este abandonată numai în beneficiul uneia superioare – este evidentă. În același timp, tot aici întîlnim un aspect

echivoc al eticii kynice[1]: ea își **găsește** cu ușurință adepți printre oamenii cu înclinații masochiste care, prin ascetism, obțin șansa trăirii resentimentelor împotriva a ceea ce este viu. Această ambivalență va marca mersul mai departe al sectei kynice. La Diogene, seninătatea kynică vorbește încă pentru sine. Ea este enigma pe care încearcă să o rezolve cei care suferă de bine cunoscutul „disconfort în cultură" – printre alții Sigmund Freud, care a mers atît de departe încît a afirmat că fericirea nu a fost prevăzută în planul creației. Oare nu Diogene, protokynicul, ar fi cel mai potrivit să acuze resemnarea – o variantă blîndă a cinismului – marelui psiholog?

Francisco de Goya, *Nu îl vei găsi.*

1. Kynismul **se înrudește istoric** cu refuzul plăcerii superficiale, atunci cînd **afirmă că Antistene „ar fi preferat** mai degrabă să înnebunească decît să **simtă plăcere". Autocentrismul** nu înseamnă însă și autoflagelare.

4. **Ascuțimea** politică a ofensivei kynice iese la iveală abia în ultima **grupă de** istorioare, care povestește despre un Diogene impudic, un **Diogene** „animal politic". Acest lucru nu coincide exact cu ceea ce **Aristotel** a înțeles prin *zoon politikon*, omul ființă socială, care nu-și poate descoperi individualitatea decît în relație cu ceilalți. Expresia „animal" trebuie luată mai la propriu, așa cum nu o îngăduie traducerea lui *zoon* prin „vietate". Accentul cade asupra animalicului, asupra rolului său principial în conceperea existenței umane. „Animal politic" – această formulă susține platforma unei antipolitici existențiale[1]. Diogene, impudicul animal politic, iubește viața și revendică animalicului un loc natural, nu exagerat, totuși onorabil în lume. Acolo unde animalicul nu este nici reprimat, dar nici exagerat, nu există posibilitatea unui „disconfort în cultură" Energia vitală trebuie să se ridice de jos, să curgă nestingherită, chiar și la înțelepți. La cel care iubește viața, precum Diogene, așa-numitul „principiu al realității" dobîndește o altă formă. De fapt, realismul obișnuit își are sursa în teamă și într-o resemnare ursuză în fața unei obligativități date de „sistemul de necesități" al ființelor socializate. Conform tradiției, Diogene trebuie să fi ajuns la o vîrstă foarte înaintată, peste nouăzeci de ani; la un filosof care a fost un etician și care a pus valoare numai pe corporalizare, acest detaliu constituie o mărturie în favoarea sa[2]. Unii spun că Diogene s-a otrăvit în timp ce rodea un os de vită; putem fi siguri că aceasta a fost varianta adversarilor săi, care evidențiau astfel satisfăcuți riscurile unui trai simplu. Probabil însă, prin asta, ei trădează faptul că Diogene și-a extins critica civilizației și asupra obiceiurilor privind alimentația și că a opus crudul gătitului, fiind astfel un precursor al dieteticienilor naturiști și al adepților mîncării negătite. În varianta răspîndită de elevii săi, Diogene a murit pentru că și-a oprit respirația – o dovadă inatacabilă a superiorității sale atît în ceea ce privește viața, cît și moartea.

Lipsa de pudoare a lui Diogene nu poate fi înțeleasă din primul moment. Dacă, pe de o parte, ea poate fi explicată în termeni de filosofie naturală – *naturalia non sunt turpia* –, atunci adevăratul ei tîlc se relevă pe tărîmul politic și al teoriei sociale. Pudoarea este cea mai intimă înlănțuire socială, care, *înainte* de orice altă regulă concretă adresată rațiunii, ne supune standardelor comune de

1. Laertios afirmă că Diogene este autorul unei scrieri despre stat (*Politeia*) – dispărută totuși, ca toate celelalte. Însă conținutul ei, probabil, poate fi ghicit ușor. Astfel, ideea statului universal, cu care culminează politologia stoică, este de origine kynică.
2. Aici s-ar putea trasa o paralelă interesantă cu învățătura pentru o viață lungă a taoismului chinez. În opinia ediției lui Laertios, datele existenței lui Diogene sînt 404-323 î.Ch., ceea ce ar însemna 81 de ani.

comportament. Filosoful existenței nu se poate însă împăca cu această dresură socială a ruşinii. El reia procesul de la început; convenţiile sociale nu pot stabili de ce omul trebuie cu adevărat să se ruşineze, mai ales că societatea însăşi este susceptibilă de a urma calea perversiunii şi a excesului[1]. Kynicul vesteşte tactica permanentei hărţuiri, agresînd cele mai adînc înrădăcinate sentimente de pudoare. Obiceiurile, inclusiv convenţiile pudorii, pot fi răsturnate; revizuirea semnificaţiei lor, pe principiul naturii şi cel al raţiunii, poate abia să ne ofere o bază sigură. Animalul politic străpunge politica pudorii. El arată că oamenii se ruşinează de regulă de lucrurile false, de *physis*-ul lor, de aspectul animalic al vieţii lor, care este însă, în realitate, inocent, în timp ce tot ei sînt aceia care rămîn indiferenţi în faţa oribilelor lor practici de viaţă, în faţa setei lor de cîştig, a nedreptăţii, a cruzimii, a vanităţii, a prejudecăţii şi orbirii. Diogene întoarce lancea cu 180 de grade. El se cacă, la propriu, pe aceste norme sucite. Sub ochii publicului din piaţa ateniană, el obişnuia să facă „deopotrivă cele cuvenite lui Demeter cît şi Afroditei" (*Diogenes Laertios*, VI, 69) – cu alte cuvinte: a se căca, a se pişa, a se masturba (foarte probabil şi un coit). Tradiţia platonică şi cea creştină de mai tîrziu, care au sufocat corpul prin ruşine, nu ar putea, firește, să vadă aici decît un scandal, fiind necesare mai multe sute de ani de secularizare pînă să se ajungă la miezul filosofic al acestor gesturi. Psihanaliza a contribuit la redescoperirea lui prin faptul că a pus în circulaţie un limbaj prin care se puteau apela deschis „fenomene" precum cele anale şi genitale. Acelaşi lucru a fost făcut de Diogene pe tărîm pantomimic. Dacă înţeleptul este o fiinţă emancipată, atunci el trebuie să-şi desfiinţeze instanţele interioare ale oprimării. Pudoarea este un factor esenţial al conformismului social, un punct de tranzit, de unde comenzile externe trec în imperative interne. Cu masturbarea în public, filosoful iniţiază o tradiţie a antipudorii, opunîndu-se oricărei forme de dresură politică prin virtute, practicată de orice sistem al acestei lumi. De asemenea, ea s-a dovedit a fi un atac frontal împotriva ideologiei profamiliale, esenţa oricărui conservatorism. Dat fiind că, după cum ne aduce pudic la cunoştinţă tradiţia, Diogene îşi cînta cîntecul de nuntă cu ambele mîini, el nu era constrîns să asocieze relaţiile sexuale cu căsnicia. Diogene predica masturbaţia din punct de vedere practic, nota bene, ca un progres cultural şi nu ca pe o recădere în animalic. După

1. La Diogene, prin formula *a bate din nou moneda* începe ceea ce la neokynicul Nietzsche se va numi „revizuirea tuturor valorilor": revoluţia culturală a „realităţii nude". Bineînţeles că Nietzsche alterează tîlcul poveştii. Ne-voinţa kynică de putere se metamorfozează în voinţă de putere – astfel, el schimbă întru totul situaţia şi serveşte puternicilor o filosofie a dezinhibării.

părerea înțeleptului, animalul trebuie lăsat să trăiască atîta timp cît reprezintă o condiție a umanului. Seninul masturbant („prin această frecare a burții se putea îndepărta și foamea") penetrează economia sexuală conservatoare, fără pierderi vitale. Independența sexuală rămîne una dintre cele mai importante condiții ale emancipării[1].

Diogene, animalul politic, ridică inteligența existențială la nivelul principiului – acesta își găsește o formulare sintetică în „să fii pregătit pentru orice". Într-o lume a riscurilor incalculabile, unde accidentele și schimbările dau peste cap orice planificare, unde vechea ordine nu mai corespunde noilor evenimente, individului biofil nu îi rămîne aproape nici o altă soluție decît cea oferită prin această formulă suplă. Politica reprezintă abilitatea de a fi pregătit pentru orice; viața socială nu mai este într-o așa măsură un spațiu al siguranței, ci un izvor al primejdiilor.

Istețimea devine astfel secretul supraviețuirii. Cine are nevoie de puțin devine mult mai independent de politic, cu atît mai mult dacă trăiește vremuri în care politicul se identifică cu destinul. În același timp, politica este domeniul în care oamenii își sparg capetele într-o cursă a neesențialului. Abia în vremurile de criză iese întru totul la iveală raza de acțiune a antipoliticii kynice.

Cînd vom trece la următorul personaj din galeria cinicilor, vom observa cum lucrurile se complică în clipa cînd filosofii – sau, mai bine zis, intelectualii – sînt tot mai puțin fideli abstinenței kynice și caută mai degrabă confortul burghez, urmărind în același timp să-și rezerve un prestigiu filosofic. Diogene, care își corporalizează învățătura, constituie încă o figură arhaică; „modernitatea" începe o dată cu seria scindărilor, inconsecvențelor și ironiilor.

2. Lucian zeflemistul, sau: Critica își schimbă tabăra

„Ne înșelăm amarnic dacă credem că există antici. Ei abia acum încep să se nască."

Novalis

Pe acest bărbat din Samosata pe Eufrat, sirian de origine, care și-a cîștigat un loc de onoare în istorie datorită limbii sale ascuțite, îl întîlnim, o jumătate de secol mai tîrziu, într-un decor cultural schimbat esențial. Iată o scurtă biografie:

1. Feminismul își trage de aici filonul kynic, devenind, poate, chiar modul de expresie cel mai reprezentativ al neokynismului. El încurajează, spre exemplu, femeile să descopere masturbația pentru a îndepărta constrîngerile conjugale.

„După o încercare nereușită de a se dedica sculpturii, Lucian (n. aprox. 120 d.Ch.) devine retor, o profesiune pentru care în ziua de azi este greu să mai găsești un echivalent și pe care, poate, nu nepotrivit, am putea-o traduce prin «orator de concert». Astfel, precum Poseidonios sau Pavel – ambii mari călători –, el a luat calea pribegiei de-a lungul întregului teritoriu din jurul Mării Mediterane, pînă în Galia, ținînd discursuri publice – și, deși nu vorbea greaca fără accent, și-a cîștigat un însemnat succes. Dar era mult prea inteligent, mult prea neliniștit, spiritual și modest pentru a se mulțumi cu succesul său de podium și cu aplauzele societății galante. Astfel, începînd cu cel de-al patruzecilea an al vieții sale, se dedică scrierii de cărți satirice – sau, cum am spune astăzi, eseisticii moraliste. Asta a reținut istoria de pe urma sa. În ultimii ani de viață, se angajează funcționar în serviciul roman din Egipt, adică se lasă pe mîinile a ceea ce el însuși a ridiculizat, beneficiind de venituri sigure și deliciul stabilității. Ultima dată certă din existența sa o constituie moartea împăratului Marc Aureliu (17.03.180 d.Ch.). Se presupune – fără însă a se ști cu precizie – că a murit la scurt timp după aceasta" (Otto Seel, postfață la Lucian, *Gespräche der Götter und Meergötter, der Toten und der Hetären / Dialogurile zeilor, cerului și mării, morților și hetairelor*, Stuttgart, 1967, pp. 241-242).

Se poate afirma că, în vremurile lui Lucian, sămînța protokynicilor a rodit într-un chip uimitor. Acest autor al perioadei medii a epocii împăraților romani, contemporan cu împăratul stoic Marc Aureliu[1], este cel mai important – cu toate că și cel mai rău de gură – martor al următorului fenomen: din polemica kynică împotriva civilizației, cu aerul său de joc de satiri, se naște unul dintre cele mai puternice impulsuri ale filosofiei occidentale. Într-adevăr, după o întreagă jumătate de mileniu de căutări, kynismul își descoperă în Imperiul roman solul ideal, într-un context istoric de înfloritoare alienare, de care el putea și trebuia să profite. „Cînii" au început să umble în haite mari și îndoiala moralistă îndreptată împotriva stărilor de fapt sociale și umane ale Imperiului luase dimensiunile unui mare curent spiritual. Kynismul perioadei imperiale a fost considerat mișcarea hippy sau mișcarea alternativă a Antichității (Hochkeppel). Pe măsura transformării Imperiului într-un aparat birocratic uriaș – care, și din interior, și din exterior, devenea pe cît de neinfluențabil, pe atît de incomprehensibil –, forța sa ideologică de integrare și capacitatea sa de a trezi sentimentul de cetățean și angajamentul statal scădeau tot mai mult. „Depărtarea de cetățean" a administrației, opresiunea fiscală impusă și susținută prin molohul militar și civil, refuzul stagiului militar în rîndul cetățenilor, toate acestea sînt semne clare ale unei crize sociale prevestind amurgul. Orînduirea mondială romană

1. Pînă și Helmut Schmidt se mai revendică de la această etică.

nu mai reprezenta de mult acea *res publica* născută firesc din *societas*. Aparatul de stat imperial apăsa pe umerii cetăţenilor ca un corp străin de plumb. În asemenea vremuri, firește, şcolile filosofice, altădată un loc al celor puțini, deveneau acum obiectul solicitărilor în masă, lucru cu efecte simptomatice. Nevoia de autoafirmare individuală în relaţie cu o societate impusă şi nedorită devenea o realitate psihopolitică de prim rang. Dat fiind că nimeni nu-şi făcea iluzii că trăia în acest sistem o viaţă „proprie", mulţi au simţit impulsul de a-şi reconstrui identitatea în spaţii independente de stat – şi mai ales sub forma de filosofii ale vieţii şi de noi religii. Acest lucru explică uriaşul succes al sectelor filosofice, în mare majoritate de sorginte greacă – cărora le aparţineau şi kynicii –, precum noile culte religioase provenind din Asia Mică.

Creştinismul însuşi reprezenta, la vremea aceea, doar una dintre multiplele forme de exotism şi orientalism a perioadei romane tîrzii. Dinspre Răsărit venea – încă de atunci – nu numai lumina, dar şi ispititorul întuneric al misterelor. De la greci, romanii au preluat nu numai un decor cultural şi doctrina lui *humanitas*, ci şi-au apropriat şi acele energii critice şi individualiste ce funcţionau încă din perioada dezintegrării polisului grecesc ca nişte „scormonitori morali" Acest ferment individualist s-a reactivat încă o dată în contextul alienării statului birocratic roman, şi acum, în forme de masă evidente – ca atare, el trebuia să confirme şi calitativ. Multiplele particularizări, multiplele asocieri au produs o nouă calitate a masificării. În rîndul păturilor educate se putea observa un anume dispreţ faţă de modul de viaţă sectant, cu vagabonzii, predicatorii, moraliştii, cultele şi comunităţile sale, care, timp de secole, au completat imaginea perioadei imperiale[1]. Vechiul umanism, individualismul înalt al romanilor educaţi, privea dispreţuitor înspre acest nou impuls individualist, într-o bună parte cu chip asocial. La acea vreme, în faţa creştinilor se strîmba cam la fel nasul ca şi în faţa kynicilor. Una dintre vechile voci ironic-educativ-conservatoare ale perioadei este aceea a lui Lucian, aşa cum se face ea auzită în necruţătoarea satiră împotriva sinuciderii şefului de sectă kynică Peregrinus, numit şi Proteus. Vreau să ne concentrăm în cele ce urmează asupra acestui text. Este emblematic pentru o atitudine cinică nouă, căreia intelectualii vremurilor de demult îi cad pradă imediat ce încep să-şi dea pe faţă dispreţul. Similitudinile cu prezentul sînt atît de evidente, încît nu este nevoie de nici un comentariu. E suficient să umărim

1. Această imagine pare să-şi aibă originea în epoca lui Nero. În vremea lui Cicero, aproape că nu se vorbeşte încă despre aceste secte cărora, un secol mai tîrziu, scena ideologică le va aparţine.

tema, adică să-i privim în oglinda lui Lucian pe kynicii antici, pentru a recunoaşte imediat contemporaneitatea cinică.

Dar despre ce este vorba? Lucian îşi dedică satira unui eveniment spectaculos, care pare să se fi petrecut la Olympia, cu ocazia jocurilor, în faţa unui public numeros: numitul Peregrinus, conducătorul sectei kynice, hotărăşte ca, în văzul tuturor, să-şi dea foc pe un rug de lemne, pentru a oferi astfel lumii reprezentaţia unui suicid tragic şi spectaculos, spre sporirea prestigiului sectei sale, dar şi – subliniază Lucian – spre satisfacerea dorinţei de celebritate a autorului însuşi. Şi, într-adevăr, s-a ajuns la punerea în practică a acestui plan făcut cunoscut cu mult timp înainte, tocmai pentru a se bucura de publicitatea necesară. Cu alte cuvinte, gestul nu era unul spontan şi obiectivul său era efectul asupra mulţimii. În calitate de precursor, primul pe listă este Socrate – care, prin sinuciderea sa, dădea cel mai ilustru exemplu de consecvenţă filosofică; mai pot fi menţionaţi brahmanii din India acelor timpuri, despre ale căror sinucideri pe rug se ştia în Occident încă din vremea campaniilor macedonene. Felul în care e prezentat evenimentul include atît de mult sarcasm, încît e mai înţelept să-l considerăm un document care relevă punctul de vedere critic al martorului, decît o reproducere fidelă a realităţii. Singurul lucru care se poate cu siguranţă lua de bun în acest text este faptul că, la acea vreme, kynismul lui Peregrinus trebuie să mai fi avut în comun cu cel al lui Diogene doar numele şi unele practici ascetice. Între Peregrinus şi Lucian rolurile par să se fi schimbat – căci pentru Diogene, un asemenea gest patetic, o eroică sinucidere, ar fi fost cu totul inimaginabil. Diogene, putem fi siguri de acest lucru, ar fi adoptat faţă de eveniment aceeaşi poziţie ca şi Lucian, declarînd gestul o nebunie – căci ceea ce vede ochiul kynicului este, literar vorbind, comicul şi nu tragicul, satira şi nu mitul sobru. Acest eveniment trădează o schimbare de profunzime în structura filosofiei kynice. Existenţa lui Diogene se inspira din relaţia sa cu comedia ateniană. Ea îşi avea rădăcinile într-o cultură orăşenească a rîsului, se înrudea cu o mentalitate deschisă glumei, replicii prompte, ridiculizării şi dispreţului sănătos arătat prostiei. Existenţialismul său are un fundament satiric. Cu totul altfel ni se prezintă însă kynismul tîrziu al epocii romane. Acum are loc o evidentă scindare a impulsul kynic – pe de o parte o direcţie existenţială (cea veche), pe de altă parte, una satiric-intelectuală (cea nouă). Rîsul devine o funcţie a literaturii, pe cînd viaţa se transformă într-o chestiune extrem de serioasă[1]. Kynicii sectanţi s-au angajat de fapt cu ambiţie să urmeze programul vieţii lipsite de pretenţii, al lui

1. Înţelesul fricii **de viaţă** a Antichităţii tîrzii – printre altele o premisă a creştinismului – **rămîne încă** o provocare a psihoistoriei.

a-fi-pregătit-pentru-orice şi al autarhiei, dar au căzut pradă cu o **seriozitate animalică** tentaţiei moralizatoare. Motivul rîsului, trezit **la viaţă de kynismul** atenian, sucombase în epoca romană tîrzie. **Secta aduna acum** în jurul ei mai degrabă firile labile şi resentimentare, pe cîrtitori şi pe cei înclinaţi spre zeloşenie morală, pe outsideri şi pe narcisiştii refractari la orice, decît pe individualiştii cu poftă de rîs.

Cei mai buni dintre ei se dovedeau a fi moraliştii de o încăpăţînată orientare ascetică sau artiştii moderaţi ai vieţii, care străbăteau ţinutul ca psihoterapeuţi morali şi puteau fi văzuţi adesea prin casele celor atraşi de experienţe noi; ei trezeau suspiciunea conservatorilor siguri de sine, dacă nu chiar şi ura lor.

Poziţia lui Lucian se defineşte în raport cu aceştia – este poziţia satiricului şi a umoristului care, iniţial, făcuse parte din rîndul lor. Totuşi, el nu mai practică zeflemeaua kynică a fiinţei needucate împotriva reprezentanţilor ştiinţei vanitoase, satira sa fiind acum un atac educat împotriva necultivaţilor moralişti cerşetori şi a lătrătorilor, deci o satiră seniorială împotriva intelectualior simpli ai vremii sale. Probabil că în scindarea filosofic-morală a Antichităţii, un rol mai important îl joacă aspectul dinamicii de grup decît „teoria"[1]; în acest sens, spune ceva şi faptul că Lucian loveşte cu atîta putere în kynici, pentru că şi ei doresc *acelaşi lucru* ca şi el. Ambii se adresează aceluiaşi public, ară cam aceeaşi tarla, chiar dacă cu mijloace radical diferite. Şi ei sînt călători, retori ai străzii, dependenţi de interesul public, beneficiari ai unui gen de binefaceri spirituale. Nu este exclus ca, astfel, însuşi Lucian să fi căzut pradă urii de sine, şi asta în măsura asemănărilor dintre cele două tabere. Dacă aceşti kynici reprezintă un fel de aparat al dispreţului al epocii lor, atunci Lucian este dispreţuitorul celor ce dispreţuiesc, moralistul moraliştilor. El recunoaşte la concurenţii săi – fiind el însuşi atît de versat în acest domeniu – rolul pe care înclinaţia spre un entuziasm arogant şi naiv totodată al ştiutului mai bine l-a avut în construirea acestor trăsături masochist-martirice. Acest lucru constituie contextul psihologic al satirei lui Lucian. Ceea ce kynicul doritor de moarte Peregrinus voia să transmită publicului său – indiferenţa eroică faţă de moarte şi înţelepciune – reprezintă pentru Lucian doar o ridicolă goană după glorie. Dacă în ochii discipolilor şi ai lumii gestul lui Peregrinus este menit să aibă un efect purificator, se înţelege de la sine că Lucian îl interpretează ca fiind pură vanitate. Trebuie însă ţinut minte că oamenii, atunci cînd îi judecă pe ceilalţi, se orientează după propriile lor repere, vorbind, în ultimă instanţă,

1. Un analogon modern: sectele rivale din domeniul psihologiei abisale (freudieni, jungieni, reichieni, adlerieni, janovieni, perlsieni, lacanieni etc.).

„despre ei înşişi" atunci cînd vorbesc despre alţii. Este greu să te îndoieşti de faptul că setea de celebritate – care a determinat în bună parte viaţa lui Lucian – nu ar constitui şi în acest caz sistemul de referinţă. Însă este discutabilă considerarea acestui sistem de referinţă ca fiind cel mai potrivit pentru înţelegerea mişcării kynice. Dar să dăm curs prezentării lui Lucian.

El nu-i va ierta nimic victimei sale. Lucian începe prin a relata despre apariţia unui apologet al lui Peregrinus portretizîndu-l pe lăudatul maestru ca gură-spartă, plîngăcios, virtuos isteric şi bufon sentimental – toate acestea spuse cu glasul înecat în lacrimi şi pe tonul unei false tristeţi. Vorbitorul următor, depănînd povestea vieţii lui Peregrinus, schiţează un portret devastator al sinucigaşului. Fără îndoială că Lucian i-a pus în gură propria sa versiune – după care maestrul se dovedea a fi un tîlhar, un şarlatan şi un infatuat. Viaţa lui Peregrinus se lasă citită ca o biografie a nelegiuitului, ale cărei etape constau într-o serie de ticăloşii: de la ruperea căsătoriei, de pe urma căreia s-a ales – atunci cînd a fost prins – cu o ruşinoasă ridiche înfiptă în anus, pederastie şi corupţie, pînă la culmea faptei penale, patricidul. În urma acestor evenimente – şi o dată cu fuga din localitatea sa de baştină –, el devenea apt pentru o carieră de vagabondaj. La scurt timp, Peregrinus se alătură unei comunităţi creştine (!), în care face rapid carieră datorită măiestriei sale retorice. Adepţii acestui „sofist crucificat" din Palestina par a fi nişte fiinţe naive, pe care o minte şireată le poate duce de nas cum vrea ea. De la creştini – sau „cristiani", cum se numesc ei în textul lui Lucian –, el trece la kynici, îşi lasă o barbă lungă de filosof, ia în spinare bocceaua predicatorului călător, băţul şi vestimentaţia potrivită, ajungînd cu peregrinările sale pînă în Egipt, unde face vîlvă cu autoflagelările sale publice, printre altele şi pentru faptul că şi-a ras pe jumătate părul capului, ceea ce părea să fie „o nouă modalitate demnă de admirat de exerciţiu al virtuţilor". Ajuns în Italia, el se lansează în diatribe la adresa împăratului, alegîndu-se astfel cu o condamnare din partea Romei, dar şi cu imaginea unui urmărit pe nedrept. În teribila sa vanitate, i-a venit ideea de a-şi da foc, cu mare fast, cu ocazia Jocurilor Olimpice.

După această prezentare a actorului principal, Lucian trece la o critică a actului sinuciderii; tonul este al unui critic de teatru recenzînd o piesă proastă.

„În opinia mea, face mai mulţi bani să-ţi aştepţi moartea cu sînge rece decît să fugi de viaţă ca un sclav laş. Dar dacă e atît de hotărît să moară, atunci de ce dă foc şi de ce cu atîta tam-tam tragic? Pentru ce chiar *aceastd* formă de a muri?" (Lucian, *Werke in drei Bänden / Opere în trei volume*, Berlin und Weimar, 1974, vol. II, pp. 37-38).

În realitate, se face dreptate deplină, arderea pe rug devine pedeapsa pe care o merită, atît doar că omul şi-o aplică el însuşi – iar fals ar fi numai momentul, căci Peregrinus ar fi făcut mai bine să se fi sinucis mai devreme. Pe lîngă aceasta, criticul hohotind din Lucian mai are de obiectat acestui spectacol faptul că a pus în scenă un fel de a muri prea comod; atunci cînd arzi de viu este suficient să deschizi o dată gura în mijlocul flăcărilor, pentru a muri pe loc. Prin aceasta povestitorul vrea să-i îndemne pe toţi adepţii lui Peregrinus să urmeze pilda maestrului lor şi să se arunce cît de repede după el în flăcări ca astfel să se pună capăt zeflemelei kynice.

Aceste pasaje exprimă cu limpezime semnificaţia expresiei: critica îşi schimbă poziţia. Definisem mai sus cinismul ca fiind impertinenţa trecută în tabăra opusă. Lucian vorbeşte aici în calitate de ideolog cinic, care îi denunţă puternicilor şi educaţilor pe criticii puterii ca fiind nişte nebuni ahtiaţi după celebritate. Criticismul său devine astfel oportunism, adaptat ironiei celor puternici, amuzîndu-se pe seama criticilor existenţei. Numai astfel poate povestitorul lui Lucian să ajungă la gîndul că asemenea exemple kynice de sfidare a morţii ar fi periculoase pentru stat, pentru că permit unor nelegiuiţi asupra cărora apasă pedeapsa capitală să-şi arate nestingheriţi dispreţul şi faţă de ultima oprelişte a acestei lumi.

Nu este rîs binevoitor acela cu care îndemni la sinucidere în masă prin foc sau fum o sectă de moralişti; vor mai fi multe zeci şi sute de mii de „disidenţi" religioşi care să umple arenele şi rugurile Imperiului roman.

Surprinzător este calmul cinic cu care Lucian vorbeşte despre actul arderii. După ce Peregrinus şi-a ţinut cuvîntarea de adio, amînînd iar şi iar, „însetat de glorie", momentul final, iată că acesta soseşte: rugul este aprins de doi tineri, iar maestrul se aruncă în flăcări, invocînd spiritele tatălui şi al mamei. Acest lucru stîrneşte din nou rîsul lui Lucian, pentru că îşi reaminteşte istoria paricidului. Le cere privitorilor să părăsească acel loc sumbru: „...fără îndoială, este o privelişte nu prea plăcută să te uiţi la un bătrînel prăjit şi pe deasupra să mai inhalezi şi mirosul acela scîrbos de grăsime".

Bineînţeles că nu trebuie să tragem o concluzie cu privire la Lucian bazîndu-ne numai pe această scenă; l-am nimerit probabil într-unul din momentele sale cele mai slabe, în mijlocul unui schimb de pumni cu competitorii săi, asupra cărora el îşi proiectează întregul dispreţ[1]. Pentru noi, scena este importantă fiindcă prin ea putem

1. Chiar şi Chr.M. Wieland, cel mai bun cunoscător al kynismului din Germania secolului al XVIII-lea, traducător al lui Lucian, intuieşte că ceva nu este în regulă cu optica dispreţuitoare a lui Lucian privitoare la Peregrinus. Astfel,

urmări metamorfozarea impulsului kynic de la critica sa culturală plebee şi plină de umor, la cinica satiră seniorială. Rîsul lui Lucian rămîne puţin prea strident pentru a fi senin, el trădează mai degrabă ură decît suveranitate. În el rezonează acea agresivitate a fiinţei inevitabil implicate, ce simte că este vorba şi despre ea. Cînd kynicii atacă statul romanilor, civilizaţia elenă, psihologia ambiţioşilor şi a burghezilor confortabili, ei lovesc şi în principiile sociale pe care se fundamentează existenţa ironicului nostru cultivat.

3. Mefistofel sau: Spiritul mereu contestatar şi voinţa de cunoaştere

„STĂPÂNUL: ·
Nu am urît ca tine niciodată.
Din toate spiritele negaţiei dedicate,
Hîtrul mi-e povara cel mai uşor de suportat.

MEFISTOFEL:
Hei, gîde! Şi mîna-mi şi piciorul
Şi capul meu şi dosul, ale tale sînt, fireşte, toate."

De la comportamentul lui Lucian ca satiric cinic, ironizînd secta kynicilor, a trecut un secol şi jumătate. O dată cu trecerea timpului – cu amurgul Imperiului roman, cu creştinarea Occidentului, apariţia feudalismului, perioada cavalerilor, Reforma, Renaşterea, absolutismul, ascensiunea burgheziei –, impulsul kynic s-a perpetuat fie mascat, fie cu fracturi şi întreruperi. Faimosul diavol dramatic al lui Goethe se iveşte chiar la apogeul Luminilor, în acel deceniu al secolului al XVIII-lea în care *Sturm und Drang*-ul izbucnirii culturale burgheze se dovedea mai exploziv ca oricînd. Mefistofel se naşte în anii furtunoşi ai secularizării, începînd să lichideze moştenirea milenară a creştinismului. O trăsătură distinctivă a ideii revoluţiei culturale burgheze a secolului al XVIII-lea poate fi întruparea sa, în opera celui mai mare poet al epocii, într-o figură infernală care, cu titulatura de Satan, se bucură de libertatea de „a spune lucrurilor pe nume". Diavolul este primul realist postcreştin; libertatea sa de expresie trebuie să li se fi părut contemporanilor săi mai în vîrstă una înfiorătoare. Acolo unde diavolul îşi deschide gura pentru a spune cum stau lucrurile în lume, tot ce înseamnă metafizică şi

în romanul său *Die geheime Geschichte des Peregrinus Proteus* (*Povestea secretă a lui Peregrinus Proteus*) (1788-1789), el îi va face filosofului sinucigaş un portret mai prietenos.

teologie creştină, morală feudală sînt măturate din drum. Dacă e **să-l doborîm de** coarne şi de copite, din Mefistofel nu mai rămîne **decît un filosof burghez** – un realist, un antimetafizic, un empirist, **un pozitivist. Nu întîmplător** Faust – emblema cercetătorului modern **din secolul al XVI-lea** pînă în secolul al XIX-lea – încheie un pact cu un **asemenea diavol**. Numai de la el se poate învăţa „ceea ce se petreco". **Numai el are** interesul să lăsăm de o parte ochelarii religioşi şi să privim **lumea** cu proprii noştri ochi. În acest fel, gîndul la „Dumnezeu-Tatăl, Fiul et Co" se poate epuiza de la sine.

Mefistofel este fiinţă fluidă, care trăieşte prin şi în metamorfozările sale. El se pogoară iniţial în chip de cîine. Pentru prima sa apariţie, diavolul alege simbolul sectei filosofice kynice. De reţinut că Faust, aflat pe punctul de maximă profunzime a „îndoielii sale teoretice", hotărăşte să se sinucidă. Coralele nopţii de Paşti sînt cele care îl fac să se răzgîndească, tocmai în momentul în care duce sticluţa cu otravă la buze. El se reîntoarce la viaţă. Plimbîndu-se apoi, meditează asupra naturii sale duble; gîndurile sale pot fi citite aici ca fiind reflecţia profundă a unui om de ştiinţă burghez: în el se luptă realismul *şi* nesaţul, pornirea către viaţă *şi* tentaţia morţii, „voinţa de întuneric" *şi* voinţa de putere, simţul posibilului *şi* impulsul spre (încă) imposibil. În lumina amurgului, Faust vede un cîine negru apropiindu-se, înconjurînd în cercuri largi pe cei care se plimbă. Lui Faust i se pare că în spatele cîinelui se ridică un vîrtej de foc. Wagner însă rămîne orb la acest fenomen magic. În final, un pudel negru stă întins în faţa învăţatului, dînd din coadă, bine dresat şi aparent blînd. Abia în camera de lucru a maestrului, în timp ce acesta începe să tălmăcească în germană Evanghelia după Ioan şi găseşte echivalentul termenului grecesc *logos*, cîinele începe să scheaune. Au loc stranii schimbări de înfăţişare: „iată cum pudelul meu devine lung şi lat" Ca „miez al pudelului", în final se arată „învăţatul peregrin", care, încetul cu încetul, scoate al iveală diavoleasca-i copită despicată. Scena ce urmează este o prezentare plastică a dialecticii dintre stăpîn şi sclav; diavolul se transpune la început în pielea unui cîine, apoi a servitorului, pentru ca, în final, aşa cum spune şi el, să dobîndească deplina stăpînire asupra sufletului învăţatului.

Metamorfoza de la cîine la monstru, de la monstru la învăţatul peregrin constituie numai începutul unei serii de metamorfoze. Mefistofel este un artist al deghizărilor, asemenea escrocilor sau spionilor[1], căci condiţia răului în epoca postcreştină este înveşmîntarea sa în formele inofensivităţii acceptate atît de modă, cît şi de societate. Personificarea medievală a „răului" în Satana este în mare

1. Vezi „Secţiunea istorică", cap. 12, „Despre republica escrocilor", precum şi pasajul despre „Ştiinţa războiului şi spionajului", în „Secţiunea logică" (vol. II).

parte anulată în piesa lui Goethe. Farmecul diavolului lui Goethe rezidă în modernizarea sa, în transformarea lui într-un mare senior al lumii – o tendință care se regăsește chiar și la Thomas Mann (*Doktor Faustus*). Diavolul devine o figură a imanenței, iar răul se bucură chiar de simpatie grație curteniei sale. Pînă și vrăjitoarea trebuie, în piesa lui Goethe, să se uite de două ori pînă să-l recunoască pe neobișnuitul Junker Liederlich. Uneori el apare sub masca unui gentilom monden, cu tunică și pană la pălărie; în scena studenților, este deghizat în mare învățat, pentru ca apoi să parodieze învățătura acestuia într-o satiră de inspirație cinică – o ultrarăutăcioasă improvizație, în maniera unei științe vesele pre-nietzscheene –, pentru ca, în final, să iasă la rampă sub înfățișarea unui domn elegant, a unui mag care știe să dea replici promte mijlocitoarelor și care, ca maestru de scrimă, îl învață pe Faust cum să-i facă de petrecanie incomodului frate al iubitei sale. Impertinența și sarcasmul rece sînt atributele diavolului modern, „imanent", în aceeași măsură ca și cosmopolitismul, comunicativitatea, educația și priceperea în ale dreptului. (Contractele trebuie redactate în scris.)

Gustav Gründgens în rolul lui Mefisto în *Faust* de Goethe.

Această modernizare a răului nu își are originea numai într-un moft de poet. Deși prezentată într-o formă poetic-ironică, ea are la bază o logică solidă. În structura noilor forme ale conștiinței, arta nu mai reprezintă „doar" un loc al frumosului și al amuzamentului, ci unul dintre cele mai importante demersuri de cercetare a ceea ce tradiția numește adevăr – adevăr în sensul unei priviri cuprinzătoare

asupra întregului, adevăr ca înțelegere a sensului lumii. „Marea artă" a fost întotdeauna una pandemonică, încercînd să reproducă „teatrul lumii"[1]. De aici rangul filosofic al unor opere ca *Faust*. Acolo unde metafizica tradițională nu face față – la explicarea răului în lume – pentru că fundalul creștin al acestei metafizici, cu optimismul său mîntuitor, este tot mai slab, arta iese la rampă. Din punct de vedere spiritual, Mefistofel – pe care îl consider o figură centrală a esteticii moderne – este un copil al ideii de evoluție; eternele întrebări privind teodiceea și caracterul tranzitoriu al fenomenelor se pun acum altfel și pot fi respinse în termenii altei logici. Un lucru este sigur: începînd cu aceste vremuri, răul din lume – moartea, distrugerea, negativitatea sub orice formă – nu mai poate fi înțeles ca intervenții dumnezeiești în istorie, cu scopul de a pedepsi sau de a pune la încercare, ca în secolele creștine. Obiectualizarea, naturalizarea și obiectivarea înțelegerii lumii au dus la schimbări prea mari pentru ca răspunsurile teologice să rămînă suficiente. Acestea din urmă au devenit pentru rațiune nu numai logic goale de conținut, dar, mai important, și neplauzibile din punct de vedere existențial. Dumnezeu, diavolul și toată nomenclatura teologică se mai lasă înțelese eventual la modul simbolic – și tocmai acest lucru și-l propune *Faust*-ul lui Goethe. El se joacă cu figurile teologice într-o „libertate poetică" Ironia sa parazitează un sistem de plauzibilități în imersiune, pentru a ajunge cu aceste personaje vechi la o logică nouă, la un nou sistem de sensuri. De fapt, nu este vorba de o altă logică decît aceea aplicată de Hegel în scrierile sale despre lume și istorie, logica evoluției, logica unei dialectici pozitive, care promite o distrugere constructivă. Acest model de gîndire garantează o nouă epocă de speculație metafizică. Ceea ce o va purta pe brațe va fi evidența modernă că lumea se mișcă și că mișcarea sa este una înainte și în sus[2]. Imaginea lumii apare din această perspectivă ca fiind prețul necesar al evoluției, care conduce implacabil din tenebroasele întunecimi ale începuturilor, către niște scopuri strălucitoare. Luminile nu sînt doar o teorie a luminii, ci mult mai mult, o mișcare către lumină – optică, dinamică, organologie, știința evoluției. Diavolul lui Goethe practică deja acest nou mod de a privi, care, așa cum vom arăta, constituie fundamentul tuturor teoriilor moderne măcar

1. Să ne mai amintim o dată de tezele artei ca formă de expresie a neokynismului burghez în cea de-a cincea meditație preliminară. Artele posedau o impresionantă capacitate de prelucrare a negativității. Conceptul de „realism" se referă la această putere de cercetare a artei.
2. Începînd cu Marx, ne este cunoscut că acest motor care a împins timpurile moderne într-o istoricitate aparent progresistă funcționează în baza alianței dintre capital și știință. În același timp, sîntem constrînși să facem tot mai limpede distincția dintre schimbare și progres.

ispitite de cinism. Rădăcina logică a cinismelor teoretizante, care aruncă marile priviri senioriale asupra realității, se află în evoluționism. Teoriile evoluției reprezintă moștenirea metafizică din cadrul științelor. Numai ele posedă suficientă putere logică pentru a integra într-o privire atotcuprinzătoare răul, decăderea, moartea, durerea și toată suma de negativități impuse vieții. Cine spune „evoluție" și aprobă finalitatea evoluției, și-a descoperit o perspectivă de la nivelul căreia *se legitimează* ceea ce servește evoluției. „Evoluție" (progres) – iată cum sună noua teodicee; ea permite ultima logicizare a negativului. În privirea evoluționistului – care judecă cine și ce trebuie să sufere și ce trebuie să dispară –, cinismul intelectual modern își face deja simțită prezența; pentru el, morții sînt îngrășămîntul viitorului. Moartea celorlalți pare a constitui premisa logică și ontologică pntru reușita „lucrului adevărat". Goethe a reușit ca nimeni altul să așeze în gura diavolului său optimismul de inspirație metafizică al poaspăt conceputei dialectici:

„*Faust*: ...Deci cine ești?
Mefistofel: O parte-a puterii care, vrînd
Să facă Răul, face doar Binele oricînd.
Faust: Ce ghicitoare! Cine s-o-nțeleagă?
Mefistofel: Sînt spiritul ce-ntotdeauna neagă!
Și nu-n zadar: căci toate cîte sînt
Născute, vor pieri pe drept cuvînt.
Să nu fi fost nimic, era mai bine.
Așa că tot ce voi numiți mereu
Păcat, Distrugere, deci Rău, ține
De însuși elementul meu"[1].

În ceea ce privește istoria impulsului kynic – căruia, nu-i așa, încercăm aici să-i dăm de urmă –, locul lui Mefistofel este unul duplicitar: prin aspectul său de mare senior și prin înclinația sa către mari teorii, el se dovedește un cinic; în ceea ce privește dimensiunea sa plebee, realistă și senzuală, el pare mai degrabă kynic. În seria de paradoxuri personificate de acest diavol al evoluției, nobil și comun în același timp, în stare să ia și chipul lui Buhoglindă, intră și postura sa de luminist în relație cu înțeleptul doctor Faust. Înțeleptul dă dovadă de unele însușiri pe care astăzi nu le-am putea

1. „Răul...": diavolul nu se dovedește a fi aici numai evoluționist, ci și nominalist. „Răul" se poate înțelege și altfel: ca „putere", ca fenomen energetic, ca poziție într-o polaritate a naturii. Konrad Lorenz, încă, argumentînd schema evoluționistă, tratează și astăzi fenomenul agresivității din acest punct de vedere: „Așa-numitul rău". (Goethe, *Faust*, trad. de Ștefan Augustin Doinaș, Ed. Univers, București, 1982 – n.t.)

cataloga altfel decît antiluministe: impulsul ezoteric de a comunica **cu spiritele de pe** celalată lume, înclinații magice și un gust îndoielnic pentru **încălcarea** granițelor și depășirea rațiunii omenești. Cel căruia nu-i mai **ajunge** bietul raționalism și empirism al științei umane, va spune în final: Iată-mă sărman nebun, azi la fel de înțelept ca pînă acum. La capătul marii voințe de cunoaștere se află întotdeauna, reprimată, „îndoiala teoretică"; ea arde sufletul gînditorului, atunci cînd el își dă seama că nu putem ști ceea ce nu vrem „cu adevărat" să știm. În esență, Faust este un kantian disperat, care încearcă, pe ușița magică din dos, să se sustragă necesității limitării de sine. Dorința de a trece granița rămîne mai puternică decît credința în limitarea cunoașterii noastre. La Faust se manifestă ceea ce mai tîrziu va fi subliniat de Nietzsche și de adepții pragmatismului, anume că voința de cunoaștere se alimentează din voința de putere. De aceea voința de cunoaștere nu-și poate găsi satisfacția în cunoaștere, fiindcă dorința care o alimentează e, încă de la rădăcină, una nemăsurată, fiindcă fiecare nouă cunoștință naște la rîndu-i noi enigme: cunoașterea vrea *a priori* să cunoască mai mult. „Ceea ce nu știm ne-ar fi tocmai de folos/ Iar ceea ce știm, nu poate să ne folosească." Voința de cunoaștere este un derivat al voinței de putere, al luptei pentru dezvoltare, existență, sexualitate, plăcere, autoapreciere și o formă de sustragere de la obligația de a muri. Luminile și cercetarea teoretică, prin ceea ce reprezintă ele, nu pot urma niciodată această cale pentru a-și atinge presupusele scopuri – ea nu aparține sferei teoretice.

Pentru cine își dă seama de acest lucru, impulsul științific se transformă într-un impuls estetic. Arta este adevărata știință veselă: ea se află, ca ultim garant al unei conștiințe realiste și suverane, între religie *și* știință; totuși, ea nu trebuie să apeleze, ca acestea, la credință, avînd de partea sa atît experiența, cît și funcționarea simțurilor; pe de altă parte, ea nu trebuie să trateze nici empiricul cu atîta rigoare. Diavolul, care la Goethe garantează principiul experienței morale neîngrădite, îl ispitește pe disperatul ecleror Faust înspre marea existență: „Ca astfel, descătușat și liber/ Să afli ce-i viața cu adevărat" Ceea ce s-a numit amoralismul artei – a-ți fi permis să vezi și să spui orice –, este în realitate numai fața nevăzută a acestui empirism nou, total. Cine a trăit dezamăgirea imposibilei voințe de cunoaștere, poate deveni liber pentru aventura vieții conștiente. Experiența nu se va deschide niciodată în teorie – așa cum susțin raționaliștii riguroși.

Să afli ce este viața! Principiul experienței dinamitează în cele din urmă orice moralism, **chiar și pe** cel al metodologiei științifice. Cercetătorul nu află ce este **viața împrumutînd** o atitudine teoretică,

ci doar prin însuşi saltul în viaţă[1]. Mefistofel îl serveşte ca Magister Ludi pe acela care vrea să calce dincolo de teorie: el îl introduce într-un proces al empirismului kynic şi cinic, singurul producător autentic de experienţă de viaţă. Ce va să vie, moralmente bun sau rău, asta nu mai contează. Omul de ştiinţă care îşi ascunde de sine voinţa de putere şi înţelege experienţa doar ca pe o cunoaştere a „obiectelor" *nu* poate ajunge la acea ştiinţă pe care o dobîndeşte cel care adună experienţă sub forma unei călătorii pînă la obiecte: pentru amoralistul empiric viaţa nu este obiect, ci mediu, călătorie, eseu practic, un proiect al existenţei cu ochii deschişi[2].

Imediat ce va experimenta conştient împletirea destinului său cu al altora, empiricul kynic se va întîlni inevitabil cu ceea ce, în mod uzual, numim răul. Acest „aşa-numit rău" îi oferă o experienţă paradoxală; pe de o parte, îl aşază în mijlocul lucrurilor şi, în acelaşi timp, undeva deasupra lor. Răul îi apare ca fiind ceva care nici nu poate fi altfel. Prototipurile acestui „rău" – mai puternic decît morala, care cere doar ca un lucru *să nu* se întîmple – sînt sexualitatea liberă, agresivitatea şi inconştienţa (atîta timp cît nu cauzează o întreţesere a destinelor – vezi tragedia *Oedip Rege*, un bun exemplu de făptuire în necunoştinţă de cauză).

Cea mai mare impudoare morală şi, în acelaşi timp, cel mai **greu** de mascat este aceea de a fi un supravieţuitor. În termenii unei înlănţuiri mai scurte sau mai lungi de cauze, fiecare vieţuitor este un supravieţuitor, ale cărui fapte sînt în legătură cu dispariţia celorlalţi. Acolo unde astfel de serii sînt scurte şi directe, se vorbeşte despre vinovăţie; acolo unde sînt mijlocite – despre vina fără vină sau tragism; acolo unde acestea sînt mijlocite, indirecte şi universale, se vorbeşte despre o conştiinţă nefericită, disconfort, sentiment tragic al vieţii[3].

Nici Faust nu s-a putut sustrage acestei experienţe. Căci el nu devine numai seducătorul şi iubitul Margaretei, ci şi supravieţuitorul ei. Însărcinată, ea ucide rodul iubirii lor. Pentru ea, binele a născut răul, acceptul sexual – ruşinea socială. Cauzalitatea destinului trece

---

1. Nu acţionism, ci mai mult „praxis contemplativ" – a face pentru a deveni conştient.
2. Nietzsche, care s-a autodesemnat înainte de toate drept un „Cyniker" filosofic-estetic, a consacrat şi expresia „a trăi periculos". Ea reprezintă motoul empirismului kynic, după care se orientează Faust.
3. *Minima Moralia* lui Adorno, o operă de critică morală capitală a filosofiei germane de după al doilea război mondial, vorbeşte fără rezerve şi în cei mai acizi termeni despre ruşinea supravieţuirii; ar fi superficial să privim această idee ca fiind doar rezultatul experienţelor evreieşti ale acelor ani (1943). Pentru **morala supravieţuirii**, vezi şi Elias Canetti, *Masse und Macht* (*Masă şi putere*), **München**, 1976.

ca un tăvălug poate ea, izvorîtă din mecanismul moral, cu consecinţe **nemiloase: disperare**, debusolare, crimă, execuţie. Această tragedie **poate fi citită şi ca** o pledoarie poetică pasională pentru lărgirea **conştiinţei morale**: arta *este* o critică a conştiinţei naive, mecanice, **funcţionînd după reflexe**. În termenii naivităţii, sentimentele, moralele, **identificările şi** pasiunile omeneşti au consecinţe devastatoare; doar **naivitatea şi** ignoranţa pot favoriza jocul cauzalităţii moral-mecanice cu individualul. Spre deosebire de Margareta, victimizată de aceste mecanisme „tragice", Faust beneficiază de proximitatea unui maestru, care îl ţine la distanţă de posibilele raţionamente ale disperării oarbe şi naive:

„Pari deja destul de îndrăcit.
Nimic nu mi se pare însă mai lipsit de gust pe-această lume
Decît un diavol ce cade pradă disperării".

Zadarnic îl blestemă Faust pe maestrul ce-i pricinuieşte suferinţa de a se identifica la rîndu-i drept un co-diavol; l-ar transforma din nou bucuros în întruparea sa de cîine sau, mai mult, în cea de şarpe. Totuşi, toate căile înapoi spre naivitate îi sînt blocate; el şi-a însuşit conştiinţa mefistofelică, iar aceasta îi cere omului să ştie despre sine tot ce se poate şti; anatema asupra inconştientului este aruncată în aer. Amoralismul estetic al marii arte înseamnă o şcoală a conştientizării: morala acţionează în conştiinţa naivă ca o parte a inconştientului; inconştienţa, mecanicul, îngrădirea în comportamentul nostru constituie răul autentic.

Cum spuneam, Mefisto are profilul unui luminist kynic; el trădează deci o ştiinţă care îl poate cuceri numai pe acela care a riscat să privească lucrurile amoral[1]. Nicăieri altundeva acest lucru nu se vede mai bine decît în sexualitate, acolo unde laşi *de facto* în urma ta orice inhibiţie morală, pentru a experimenta, precum Faust, „liber, dezlănţuit", însemnătatea vieţii. Mefisto este primul pozitivist sexual al literaturii noastre; optica sa este deja aceea a kynismului sexual. „Căci copilul e copil şi jocul, joc." Pentru el nu este nici un secret felul în care se încarcă bateriile bărbatului Faust: e nevoie „numai" de a trezi în el viziunea femeii nude – în termeni mai moderni, iluzia erotică, „imago", imaginea căutată, schema sexuală. Băutura întineritoare trezeşte în el pornirea de a vedea pe orice femeie tot atît de atrăgătoare ca şi Helena. Cine se îndrăgosteşte, vrea să dea de înţeles ironia lui Goethe, este de fapt victima unei reacţii chimice; cinicii moderni sau alţi poznaşi ai epocii noastre te asigură că

1. În „Secţiunea logică" (vol. II) voi descrie mentalitatea ce conduce la „empiria neagră" a ştiinţelor luministe.

dragostea nu înseamnă **altceva decît o dereglare** hormonală[1]. Muşcătura cinică constă în acest **„nimic altceva"**; din punct de vedere literar, el aparţine satirei; **existenţial, nihilismului**; epistemologic, reducţionismului; metafizic, **materialismului** (vulgar). Ca materialist senin, Mefistofel predică **necesitatea** animalică a iubirii. „O fi sau nu nevoie, şi-acest lucru există." Toate sublimele năzdrăvănii romantice care le-ar putea trece prin cap îndrăgostiţilor nu valorează nimic atunci cînd, ca un autentic spirit diabolic, gîndul îţi este numai la ceea ce „sufletelor timide le e indispensabil".

Insesizabil mai puţin lispită de respect se dovedeşte atitudinea diavolului critic faţă de ştiinţe. Această haină profesorală arhaică, mortificată, osificată în logică, conceptualizantă nu i se potriveşte în nici un chip. Cînd programul său este empirismul, atunci, în forma sa kynică, vitalistă, lucrurile se exprimă în felul următor: un salt mortal în viaţă, pentru ca totul să îţi parvină imediat, prin propria ta experienţă. Discursul său încurajează riscul experimentării – şi, dat fiind că distinge cu claritate între griul teoriei şi verdele proaspăt al vieţii, el nu-şi poate găsi plăcerea în nici una din disciplinele academice. Profesorii sînt nebunii propriilor lor instituţii de învăţămînt – într-o terminologie modernă, anexe ale „discursurilor" lor. Prin toate facultăţile se învîrt palavragii vanitoşi, care complică lucrurile simple pînă la totala lor incomprehensibilitate – atît juriştii cît şi filosofi, atît teologi cît şi, fără îndoială, medici.

Din postura ginecologului cinic, Mefisto reia vechea şi răutăcioasa zicală: tuturor suferinţelor femeilor „dintr-un singur loc pornind, le vei aduce alinare". De şi mai mult succes se va bucura diavolul nostru al teoriei dacă şi-ar începe campania împotriva cinismului semantic (astăzi critică a limbajului), împotriva pseudologicii şi terminologiilor universitare; el constată că neînţelegerea se ascunde uşor sub haina cuvintelor şi că ignoranţa este forma de dominaţie cea mai longevivă într-o limbă specializată. Diavolul exprimă ceea ce simt studenţii: că universitatea aparţine „prostiei doctorale" (Flaubert), care se înmulţeşte aici, ferită de ochi străini, după voie. Ceea ce afirmă diavolul în *Collegium logicum* (scena elevilor) despre limba filosofilor şi teologilor schiţează un nominalism poetic ce ţine piept oricărei reconstrucţii logice, oricît de severă.

Dacă e să **facem un bilanţ**, atunci trebuie să recunoaştem că Mefisto al lui **Goethe, în ciuda** tuturor concesiilor simbolice, nu mai **este un diavol hristic**, ci o figură postcreştină cu trăsături precreştine. **Aspectul modern al** fiinţei sale se bazează pe o reactualizare a **Antichităţii: evoluţionismul** dialectic (distrugerea pozitivă, răul bun)

1. Un **„boogy-woogy al hormonilor"** (Arthur Miller).

plus un naturalism filosofic, care este mai aproape de Thales din Milet sau de Heraclit decît de Kant sau de Newton.

4. Marele Inchizitor sau: Omul de stat creştin ca ostaş al lui Iisus şi naşterea învăţăturii instituţionale din spiritul cinismului

„Chiar despre asta este vorba, despre acest «dar»... strigă Ivan. Ca să ştii, novice: nechibzuinţa e tot atît de necesară pe acest pămînt. Lumea provine din nechibzuinţă şi, probabil, fără ea nu s-ar întîmpla prea multe pe pămînt. Ştiu ceea ce ştiu!...
...Cu jalnica mea gîndire pămîntească, euclidiană, ştiu doar că există suferinţă, dar nu şi vinovaţi, că fiecare lucru decurge, nemijlocit şi simplu, dintr-un altul, că totul curge şi se nivelează – dar toate acestea nu sînt decît prostii euclidiene... La ce-mi ajută mie că nu există vinovaţi, că orice lucru decurge nemijlocit şi simplu dintr-un altul sau că eu ştiu lucrurile astea? Mie-mi trebuie ceva în schimb, altfel mă voi nimici pe mine însumi... Auzi, dacă toţi trebuie să sufere şi dacă prin suferinţa lor vor răscumpăra armonia eternă, ce treabă au cu asta copiii? Cui i se datorează faptul că au ajuns şi ei în această găleată şi că trebuie să funcţioneze drept îngrăşămînt pentru armonia viitoare a lui nu ştiu cine?..."

Dostoievski, *Fraţii Karamazov*

Aprigul Mare Inchizitor al lui Dostoievski nu este decît în aparenţă o figură a Evului Mediu, tot aşa cum, numai aparent, Mefisto al lui Goethe mai pare a fi un diavol creştin. În realitate, ambii aparţin modernităţii secolului al XIX-lea: primul ca estetician şi evoluţionist, iar celălalt ca reprezentant al lui, conservatorism politic cinic. La fel ca şi Faust, Marele Inchizitor reprezintă o retroproiecţie a unei tensiuni ideologice din secolul al XIX-lea în secolul al XVI-lea; din punct de vedere spiritual – cît şi temporal –, el este mai apropiat unor figuri precum Hitler sau Goebbles, Stalin sau Beria, decît istoricei Inchiziţii spaniole. Nu este, oare, frivol să aşezi un onorabil cardinal creştin într-o asemenea vecinătate? Defăimarea atîrnă greu şi, ca atare, trebuie susţinută cu dovezi serioase, care provin tocmai din istoria Marelui Inchizitor, aşa cum este ea spusă de Ivan Karamazov[1].

Cardinalul Mare Inchizitor din Sevilla, un moşneag ascetic de nouăzeci de ani, în care orice formă de viaţă pare să se fi stins, cu

1. O vom citi aici fără să avem în vedere contextul romanului.

excepţia flăcării întunecate care-i mai arde în priviri, devine într-o bună zi – după cum ne povesteşte Ivan în „poemul său fantastic" – martorul reîntoarcerii lui Hristos. În faţa catedralei, Iisus repetă minunea de demult şi trezeşte la viaţă, cu un cuvînt şoptit, un copil mort. Pare că bătrînul a înţeles imediat semnificaţia a ceea ce se întîmpla, şi totuşi reacţia sa nu e cea firească. În loc să-i aducă slavă Domnului reîntors, el îl arată pe acel om cu degetul său noduros şi ordonă străjilor să-l aresteze şi să-l închidă în temniţele Sfîntului Oficiu. În timpul nopţii, moşneagul se coboară în carcera lui Iisus şi-i spune:

„«Tu eşti? Chiar Tu?» Totuşi, înainte de a primi un răspuns, a adăugat: «Nu răspunde, taci. Oare ce ai putea spune? Ştiu prea bine ce ai spune. Nici măcar Tu nu ai dreptul să mai adaugi ceva la ceea ce ai spus deja. De ce ai venit să ne tulburi? Căci i venit ca să ne tulburi, o ştii prea bine. Dar ştii tu, oare, ce se va întîmpla mîine? Eu nu ştiu cine eşti şi nici măcar nu vreau să ştiu dacă într-adevăr eşti Tu sau e doar o sosie de-a Ta. Mîine însă am să te judec şi am să te ard pe rug ca pe cel mai periculos eretic, iar acelaşi popor care ţi-a sărutat deunăzi picioarele va sări mîine, la un semn al meu, să zvîrle cărbuni pe rugul tău. Ştii tu asta? Da, probabil că ştii...»"

Cine se minunează de comportamentul Marelui Inchizitor se va întreba, desigur, de sensul acestei întîmplări. Atunci cînd se va fi apropiat cu paşi hotărîţi de el, în gîndirea şi fapta bătrînului nu se întrezărea nici o urmă de tulburare, nici un semn de orbire, de nebunie sau neînţelegere. Ceea ce Iisus a considerat a fi fundamentul iertării crucificatorilor săi – „că nu ştiu ce fac" – nu intră în atenţia omului Bisericii! El ştie ce face, şi o ştie într-o manieră şocantă, despre care nu mai trebuie să ne dăm seama decît dacă este una tragică sau una cinică. Dacă Marele Inchizitor ştie ce face, atunci deciziile sale trebuie să se bazeze pe argumente de o greutate copleşitoare, argumente suficient de tari pentru a scoate din ţiţîni credinţa religioasă pentru care pledează. Într-adevăr, el îi prezintă lui Iisus argumentele sale; aduse la un numitor comun, ele exprimă replica politicianului dată întemeietorului unei religii; privind ceva mai în profunzime, observăm o răfuială între antropologie şi teologie, între administraţie şi emancipare, între instituţie şi individ.

Am văzut deja principalul reproş adresat reîntorsului: el s-a întors pentru „a tulbura". A tulbura ce? Ceea ce Inchizitorul îi ia în nume de rău Mîntuitorului său este că s-a reîntors tocmai în momentul cînd Biserica catolică – cu ajutorul terorii Inchiziţiei – era pe punctul de a stinge ultima scînteie de libertate creştină, putîndu-se aproape mulţumi cu gîndul de a fi instaurat domnia „adevăratei religii" Deveniţi totalmente neliberi (în sensul unei politici religioase),

plus un naturalism filosofic, care este mai aproape de Thales din Milet sau de Heraclit decît de Kant sau de Newton.

4. Marele Inchizitor sau: Omul de stat creştin ca ostaş al lui Iisus şi naşterea învăţăturii instituţionale din spiritul cinismului

„Chiar despre asta este vorba, despre acest «dar»... strigă Ivan. Ca să ştii, novice: nechibzuinţa e tot atît de necesară pe acest pămînt. Lumea provine din nechibzuinţă şi, probabil, fără ea nu s-ar întîmpla prea multe pe pămînt. Ştiu ceea ce ştiu!...
...Cu jalnica mea gîndire pămîntească, euclidiană, ştiu doar că există suferinţă, dar nu şi vinovaţi, că fiecare lucru decurge, nemijlocit şi simplu, dintr-un altul, că totul curge şi se nivelează – dar toate acestea nu sînt decît prostii euclidiene... La ce-mi ajută mie că nu există vinovaţi, că orice lucru decurge nemijlocit şi simplu dintr-un altul sau că eu ştiu lucrurile astea? Mie-mi trebuie ceva în schimb, altfel mă voi nimici pe mine însumi... Auzi, dacă toţi trebuie să sufere şi dacă prin suferinţa lor vor răscumpăra armonia eternă, ce treabă au cu asta copiii? Cui i se datorează faptul că au ajuns şi ei în această găleată şi că trebuie să funcţioneze drept îngrăşămînt pentru armonia viitoare a lui nu ştiu cine?..."

Dostoievski, *Fraţii Karamazov*

Aprigul Mare Inchizitor al lui Dostoievski nu este decît în aparenţă o figură a Evului Mediu, tot aşa cum, numai aparent, Mefisto al lui Goethe mai pare a fi un diavol creştin. În realitate, ambii aparţin modernităţii secolului al XIX-lea: primul ca estetician şi evoluţionist, iar celălalt ca reprezentant al lui, conservatorism politic cinic. La fel ca şi Faust, Marele Inchizitor reprezintă o retroproiecţie a unei tensiuni ideologice din secolul al XIX-lea în secolul al XVI-lea; din punct de vedere spiritual – cît şi temporal –, el este mai apropiat unor figuri precum Hitler sau Goebbles, Stalin sau Beria, decît istoricei Inchiziţii spaniole. Nu este, oare, frivol să aşezi un onorabil cardinal creştin într-o asemenea vecinătate? Defăimarea atîrnă greu şi, ca atare, trebuie susţinută cu dovezi serioase, care provin tocmai din istoria Marelui Inchizitor, aşa cum este ea spusă de Ivan Karamazov[1].

Cardinalul Mare Inchizitor din Sevilla, un moşneag ascetic de nouăzeci de ani, în care orice formă de viaţă pare să se fi stins, cu

1. O vom citi aici fără să avem în vedere contextul romanului.

excepția flăcării întunecate care-i mai arde în priviri, devine într-o bună zi – după cum ne povestește Ivan în „poemul său fantastic" – martorul reîntoarcerii lui Hristos. În fața catedralei, Iisus repetă minunea de demult și trezește la viață, cu un cuvînt șoptit, un copil mort. Pare că bătrînul a înțeles imediat semnificația a ceea ce se întîmpla, și totuși reacția sa nu e cea firească. În loc să-i aducă slavă Domnului reîntors, el îl arată pe acel om cu degetul său noduros și ordonă străjilor să-l aresteze și să-l închidă în temnițele Sfîntului Oficiu. În timpul nopții, moșneagul se coboară în carcera lui Iisus și-i spune:

„«Tu ești? Chiar Tu?» Totuși, înainte de a primi un răspuns, a adăugat: «Nu răspunde, taci. Oare ce ai putea spune? Știu prea bine ce ai spune. Nici măcar Tu nu ai dreptul să mai adaugi ceva la ceea ce ai spus deja. De ce ai venit să ne tulburi? Căci ai venit ca să ne tulburi, o știi prea bine. Dar știi tu, oare, ce se va întîmpla mîine? Eu nu știu cine ești și nici măcar nu vreau să știu dacă într-adevăr ești Tu sau e doar o sosie de-a Ta. Mîine însă am să te judec și am să te ard pe rug ca pe cel mai periculos eretic, iar același popor care ți-a sărutat deunăzi picioarele va sări mîine, la un semn al meu, să zvîrle cărbuni pe rugul tău. Știi tu asta? Da, probabil că știi...»".

Cine se minunează de comportamentul Marelui Inchizitor se va întreba, desigur, de sensul acestei întîmplări. Atunci cînd se va fi apropiat cu pași hotărîți de el, în gîndirea și fapta bătrînului nu se întrezărea nici o urmă de tulburare, nici un semn de orbire, de nebunie sau neînțelegere. Ceea ce Iisus a considerat a fi fundamentul iertării crucificatorilor săi – „că nu știu ce fac" – nu intră în atenția omului Bisericii! El știe ce face, și o știe într-o manieră șocantă, despre care nu mai trebuie să ne dăm seama decît dacă este una tragică sau una cinică. Dacă Marele Inchizitor știe ce face, atunci deciziile sale trebuie să se bazeze pe argumente de o greutate copleșitoare, argumente suficient de tari pentru a scoate din țîțîni credința religioasă pentru care pledează. Într-adevăr, el îi prezintă lui Iisus argumentele sale; aduse la un numitor comun, ele exprimă replica politicianului dată întemeietorului unei religii; privind ceva mai în profunzime, observăm o răfuială între antropologie și teologie, între administrație și emancipare, între instituție și individ.

Am văzut deja principalul reproș adresat reîntorsului: el s-a întors pentru „a tulbura". A tulbura ce? Ceea ce Inchizitorul îi ia în nume de rău Mîntuitorului său este că s-a reîntors tocmai în momentul cînd Biserica catolică – cu ajutorul terorii Inchiziției – era pe punctul de a stinge ultima scînteie de libertate creștină, putîndu-se aproape mulțumi cu gîndul de a fi instaurat domnia „adevăratei religii" Deveniți **totalmente** neliberi (în sensul unei politici religioase),

oamenii acelor timpuri sînt mai convinşi ca niciodată de libertatea lor. **Nu este oare adevărul** în posesia lor? Nu a promis oare Hristos **că adevărul ne va face liberi**? Marele Inchizitor însă ştie să vadă dincolo de **această amăgire**. El se făleşte cu atitudinea sa realistă; ca reprezentant al Bisericii victorioase, el pretinde nu numai că a desăvîrşit opera lui Iisus, dar, mult mai mult, că *a îmbunătăţit-o*! Căci, în opinia sa, Iisus nu s-a priceput să gîndească politic şi n-a înţeles ce înseamnă natura umană din perspectivă politică: anume, *de a avea nevoie de stăpînire*. Descoperim în cuvintele cardinalului dostoievskian, adresate prizonierului său tăcut, una dintre sursele instituţionalismului modern; în acel moment – şi poate numai atunci – o instituţie îşi asumă, impresionant de sincer, structura sa cinică, a minciunii, fundamentată pe necesitate. După reflecţia profundă şi derutantă a lui Dostoievski, puternicii dezvoltă următorul calcul:

Numai cei puţini au curajul libertăţii, pe care l-a dovedit Iisus atunci cînd i-a răspuns ispititorului din pustie (pentru ce, deşi înfometat, refuza să transforme pietrele în pîini?): „Nu numai cu pîine va trăi omul". Numai cei puţini au puterea de a-şi înfrînge foamea. Cei mulţi vor renunţa în toate vremurile, în numele pîinii, la posibilitatea libertăţii. Cu alte cuvinte, oamenii sînt mai tot timpul în căutarea despovărării, a uşurării, a comodităţii, rutinei, securităţii. Puternicii pot oricînd porni liniştiţi de la ideea că marea majoritate a oamenilor se teme de libertate şi că nu cunosc altă pornire mai profundă decît aceea de a-şi abandona libertatea, de a construi în jurul lor închisori şi de a îngenunchea în faţa unor idoli mai vechi sau mai noi. Ce le mai rămîne de făcut în această situaţie seniorilor creştini, reprezentanţi ai unei religii a libertăţii? Marele Inchizitor înţelege preluarea puterii ca pe un fel de sacrificiu de sine:

> „Dar noi vom spune că îţi sîntem credincioşi şi că domnim în numele Tău. Îi vom amăgi din nou, căci pe Tine nu te vom mai lăsa niciodată la noi. Acest neadevăr va fi suferinţa noastră, căci va trebui să minţim".

Devenim martorii unui experiment de gîndire unic, straniu alambicat, dospind paradoxurile conservatorismului modern. Omul Bisericii protestează împotriva exigenţei libertăţii, lăsată moştenire de întemeietorul acestei religii. Căci viaţa omenească, neputincioasă cum este, are nevoie de un spaţiu ocrotitor şi ordonator, clădit pe obişnuinţă, siguranţă, lege şi tradiţie, într-un cuvînt, de instituţii sociale. Cu un cinism impresionant, Marele Inchizitor îi reproşează lui Iisus că nu a îndepărtat disconfortul libertăţii, ci, dimpotrivă, l-a acutizat. El nu a acceptat omul aşa cum este, ci l-a suprasolicitat cu dragostea faţă de el. Seniorii tîrzii ai Bisericii au mers cu dragostea lor faţă de oameni – pătrunsă de dispreţ şi realism – pînă la a-l

depăşi pe Hristos; căci ei iau omul aşa cum este el: copil şi copilăros, comod şi slab. Sistemul Bisericii dominante se ridică pe umerii celor care îşi asumă povara morală a minciunii conştiente: deci preoţi care predică, deplin conştienţi, exact opusul învăţăturii creştine – pe care au înţeles-o pînă în cele mai mici detalii. Ei vorbesc de fapt limba creştină a libertăţii, servind însă sistemului necesităţilor – pîine, ordine, putere, lege –, care fac omul docil. Conceptul de libertate constituie, după cum ştie prea bine Marele Inchizitor, cheia sistemului opresiv: cu cît se vrea mai represivă (Inchiziţia etc.), cu atît mai vîrtos trebuie să fixeze în creiere retorica libertăţii. Aceasta şi nu alta este semnătura ideologică a tuturor conservatorismelor moderne, fie ele din Răsărit sau din Apus; fiecare dintre ele îşi aşază la bază o antropologie pesimistă, în urma căreia dorinţa de libertate nu reprezintă altceva decît o iluzie periculoasă, o pornire goală, lipsită de substanţă, care falsifică necesarul şi inevitabilul caracter instituţional („înfrăţit") al vieţii omeneşti. Acolo unde apar pe lume teorii ale libertăţii şi emancipării, apare şi reacţia împotriva lor – care, în cuvintele Marelui Inchizitor, sună cam aşa:

„...Prin asta dai dovadă că ai o părere mult prea bună despre oameni, fiindcă ei nu sînt mai mult decît sclavi, chiar dacă sînt nişte revoltaţi ai naturii. Priveşte în jurul Tău şi judecă; au trecut cincisprezece secole; du-te şi priveşte-ţi oamenii: pe cine ai ridicat la Tine? Îţi jur, omul este mai slab şi mai josnic decît ţi-ai închipuit... În marele Tău respect pentru el, ai procedat ca şi cum nu ţi-ar fi fost deloc milă de el...".

Aceasta constituie, încă într-o încifrare morală, Magna Charta unui conservatorism teoretic pe baze „antropologice"; Arnold Gehlen ar fi semnat-o fără reţineri. Acest pesimism înţelept ia în calcul, ca o constantă naturală, pînă şi pornirea omului spre revoltă. Marele Inchizitor dostoievskian se exprimă ca un politician şi ideolog conservator al secolului al XIX-lea, care priveşte retrospectiv spre furtunile istoriei europene de la 1789:

„...O să culce bisericile la pămînt şi o să inunde ţărîna cu sînge. Dar, în toată nebunia lor, ei vor realiza că, deşi răzvrătiţi, răzvrătirea lor este una slabă, a căror povară nu o vor putea duce... Nelinişte, haos şi nefericire, acestea formează destinul de azi al omului..."[1].

1. La o sută de ani după ce Dostoievski a aşternut-o pe hîrtie, această reflecţie pare abia acum să-şi împlinească sensul: anume, de cînd tradiţiile de sînge vestice şi-au luat un rămas bun mai radical ca oricînd de la „spiritul (creştin) utopic" şi de cînd intelectualitatea a resimţit perenitatea principiului puterii şi a „raţiunii de stat" pe propriul corp şi în nume propriu. Stînga urcată la nivelul de putere de stat: astfel încep o serie de complicaţii moral-politice şi psihice cu un grad de complexitate mai ridicat.

Dar lucrurile nu se opresc aici. Ultimul salt către „hăul înaltului" (Zinoviev) al unei politici conservatoare cinice se află încă înaintea noastră: Marele Inchizitor ajunge la mărturisirea sa ultimă; puterea se destăinuie la modul cel mai nerușinat și mai îndrăzneț. Acesta este unul dintre acele momente paroxistice de nerușinare în care minciuna cea mai gogonată se metamorfozează în adevăr. În gura Marelui Inchizitor, gîndirea lui Dostoievski trece de pragul cinic, după care nu mai există cale de întoarcere pentru conștiința de mult ne-naivă. El recunoaște că Biserica a încheiat încă de mult și cu bună știință pactul cu diavolul – adică cu acel ispititor din deșert căruia Iisus însuși i-a refuzat oferta de a stăpîni lumea. Biserica s-a substituit vizibil, conform confesiunii cardinalului, posturii diavolului atunci cînd s-a hotărît să ia în propria-i mînă sabia puterii lumești (în vremea lui Carol cel Mare). Ea avea să plătească pentru aceasta cu o conștiință nefericită și cu o conștiință cronic scindată. Dacă trebuia sau nu să o facă? Acest lucru nu constituie un semn de întrebare pentru politicianul Bisericii. El vorbește ca și cum ar ști că a fost nevoit să aducă o jertfă uriașă, căci altfel lucrurile nu puteau merge mai departe, și că a fost vorba despre o jertfă făcută pe altarul viitorului, nutrită de „spiritul utopiei". Este un indiciu cu care se pot data cugetările cardinalului în secolul al XIX-lea, care iau în calcul orice formă a răului atîta vreme cît servește unui „scop bun". Marele Inchizitor se lasă furat de himera unei umanități unite prin creștinătate și ținută laolaltă cu ajutorul puterii și al Inchiziției; această viziune și numai ea îl ține în viață și îi ascunde față de el însuși propriul cinism – cu alte cuvinte, îl înnobilează la rangul de victimă. Milioane și milioane de oameni se vor bucura fericiți de existența lor, liberi de orice vină, iar nefericiții vor fi doar ei, cei puternici, cei care se jertfesc și exercită puterea cinică:

> „Căci doar noi cei care păzim secretul vom fi cei nefericiți. Vor fi mii de milioane de copii mai fericiți și doar o sută de mii de suferinzi, cei care au luat asupra lor blestemul cunoașterii binelui și răului".

Acum ies la iveală șocante asemănări între Dostoievski și Goethe: ambii vorbesc despre un pact cu diavolul; ambii gîndesc răul ca imanență; ambii îl reabilitează pe Satan și recunosc că e nevoie de el. Chiar și diavolul lui Dostoievski – principiul puterii, domnia lumească – e conceput tot ca parte dintr-o putere mai mare, care vrea răul, dar naște „binele"; deoarece către bine trebuie să conducă, în ultimă instanță, și sumbra muncă a Marelui Inchizitor, așa cum o dovedește finalul utopic al povestirii. În ambele cazuri, semnarea pactului cu diavolul nu înseamnă nimic altceva decît a fi realist, adică a lua lumea și oamenii așa cum sînt. Tot în ambele cazuri, este

vorba despre *puterea* de care se va bucura acela care va opta pentru un astfel de realism; în cazul lui Faust, e puterea științei, în cazul Marelui Inchizitor – știința puterii.

Ansamblul „Faust" din Hamburg într-un turneu la Moscova. Mefisto Gustav Gründgens față în față cu Boris Pasternak.

Cunoașterea și puterea sînt cele două moduri prin care se obține accesul dincolo de bine și rău; în clipa în care conștiința noastră face pasul în acest dincolo, inevitabil, cinismul își face și el simțită prezența – la Goethe, estetic, la Dostoievski, moral-politic, la Marx, istoric-filosofic, la Nietzsche, psihologic-vitalist, la Freud, sexual-psihologic. Am atins acel punct în care cinismul și Luminile intră în contact. Căci Luminile produc cunoașterea de tip empiric-realist, iar acolo unde aceasta avansează nestingherit, lasă inevitabil în spatele său îngrădirile morale. Gîndirea „realistă" trebuie să facă încontinuu uz de o libertate amorală, pentru a dobîndi limpezime. Știința realității va fi deci posibilă doar acolo unde dualismul metafizic este invalidat, acolo unde spiritul cercetător și-a construit o conștiință dincolo de bine și rău, unde, fără prejudecăți metafizice și morale, sec și neutru, ea studiază ceea ce se petrece[1].

În consecință, ar fi oare Marele Inchizitor un cofondator al politologiei pozitiviste, care privește empiric „omul" și deduce doar din

1. „Lumea este tot ce se petrece", va spune pozitivismul mai tîrziu. Dacă luăm mai în mare expresia „ceea ce se petrece", atunci marii realiști ai secolului al XIX-lea sînt și ei pozitiviști – sau cel puțin pozitiviști „în formare" Pentru Marx, luptele de clasă (după cum acum un concept comun) reprezintă ceva ce se întîmplă; pentru Nietzsche voința de putere; pentru Freud – pulsiunile.

firea omului ce instituții politice i-ar fi necesare supraviețuirii? Instituția numită Biserică constituie, în cazul lui Dostoievski, doar un reprezentant al instituțiilor de constrîngere, care reglementează viața socială, avînd în frunte statul și armata. Spiritul *acestor* instituții repudiază orice amintire a marii libertăți protocreștine; nu religia ca religie trebuie să-l ardă pe rug pe Iisus reîntors, ci religia ca Biserică, analogon al statului, ca instituție; statul este cel care se teme de nesupunerea civilă, de care pot fi în stare cei religioși; armata este cea care condamnă spiritul pacifismului creștin; seniorii lumii muncii sînt cei cărora le este groază de oamenii care așază dragostea, bucuria de a trăi și creativitatea mai presus de truda pentru stat, pentru cei bogați, pentru armată etc. În consecință, trebuia oare Marele Inchizitor al lui Dostoievski să-l dea focului pe Iisus, producătorul de dezordine, aducătorul de tulburare? Ideal, da. Dar să auzim ce final va avea povestea din gura lui Ivan Karamazov:*

„Voiam să o las să se încheie așa: După ce și-a sfîrșit discursul, Marele Inchizitor a așteptat o vreme răspunsul prizonierului său. Tăcerea acestuia însă îl apăsa. El a observat că prizonierul l-a ascultat cu atenție și l-a privit pătrunzător și liniștit în ochi, părînd că nu are nimic a-i reproșa. Moșneagul ar fi vrut ca acesta să-i spună ceva, fie ele vorbe amare sau blesteme cumplite. Însă nu a făcut altceva decît să se apropie de bătrînul amuțit și să îi sărute în tăcere buzele bătrîne și golite de sînge. Acesta a fost singurul său răspuns. Moșneagul a tresărit speriat. Colțurile gurii sale se strîng – se îndreaptă spre ușă, o deschide larg și îi spune: «Du-te și nu te mai întoarce niciodată... nu, nu te mai întoarce... niciodată, niciodată!». Și i-a dat drumul pe străzile și prin piețele întunecoase ale orașului. Și prizonierul a plecat".

Dostoievski evită cu intenție un final bine determinat, intuind poate că și într-un fel, și în celălalt, jocul nu se va încheia niciodată. Pentru o clipă însă, politicianul Bisericii trebuie să se dea bătut; pentru o secundă, el vede „alteritatea", consimțămîntul nelimitat, incluzîndu-l și pe el, care nici nu judecă, nici nu condamnă. Iisusul lui Dostoievski nu numai că-și iubește dușmanul, dar, rațional superior, chiar și pe cel care-l trădează și-l pervertește[1]. Oricum ai tălmăci finalul deschis al acestei dramatice scene, el dovedește cu limpezime un lucru: că Dostoievski recunoaște conflictul a două principii sau forțe antagonice, care se echilibrează reciproc – chiar mai mult,

1. Cu siguranță, acesta nu mai este Iisus din Biblie, ci unul din perspectiva lui Iuda, al unui Iuda care-și caută despovărarea. Cinismul său tragic încearcă să eludeze o vină de nesuportat; psihanalitic, această atitudine aparține psihodinamicii fiului ce-și ucide tatăl, care poate supraviețui, fără să fie sufocat de vină, doar dacă descoperă motive pentru care a trebuit să ucidă.

se neutralizează reciproc. Astfel, el își proiectează *de facto* logica dincolo de bine și rău, adică în acea zonă unde nimeni nu mai poate face altceva decît să accepte realitățile „pozitiv", așa cum sînt ele. Instituțiile își urmează propria logică, religiile pe a lor, iar realistul va face bine să le ia serios în considerare pe amîndouă, fără să forțeze o opțiune pentru una dintre părți. Autenticul rezultat pe care îl oferă raționamentul cinic al Marelui Inchizitor nu rezidă atît de mult într-un autoportret al politicianului bisericesc, ci în descoperirea că binele și răul, scopul și mijlocul pot fi schimbate între ele. Însă acest rezultat nu poate fi suficient de bine evidențiat. O dată cu el alunecăm, fără puterea de a ne opune, pe tărîmul cinismului. Căci acest lucru nu înseamnă mai puțin decît că religia poate deveni un instrument al politicii în măsura în care politica poate deveni un instrument al religiei – iar dacă lucrurile stau într-adevăr așa, atunci înseamnă că tot ce considerăm a fi absolut se află de acum într-o lumină relativizantă. Totul devine o chestiune a unghiului din care se aruncă lumina, a punctului de vedere, a proiecției, a fixării scopurilor. Adio deci oricărei fixări absolute; vremea pendulării morale a sosit. Dincolo de bine și de rău nu vom găsi în nici un chip, așa cum a presupus Nietzsche, un radios și vital amoralism, ci un nesfîrșit crepuscul și o fundamentală ambivalență. Răul devine așa-numitul rău: imediat ce este conceput ca mijloc al binelui; binele devine așa-numitul bine: imediat ce se relevă ca element disruptiv (Iisus producînd tulburare), distructiv în optica instituțiilor. Binele și răul, privite în lumină metafizică, se ciocnesc necontenit – iar cine vede astfel lucrurile, dobîndește o perspectivă tragică (în privința căreia vom demonstra că, de fapt, este una cinică)[1].

Căci imediat ce distincția dintre bine și rău se șubrezește și tot ceea ce este dobîndește o imagine metafizic neutră, abia atunci intrăm cu adevărat în modernitate: este vorba despre o epocă ce nu mai poate concepe o morală transcendentală și, ca atare, se află în imposibilitatea de a mai distinge limpede între mijloace și scopuri. De acum înainte, orice afirmare a scopurilor (și cu atît mai mult a scopurilor ultime) devine „ideologie", iar ceea ce mai înainte trecea drept idealuri și învățătură morală reprezintă acum aparatură „spirituală" transparentă și utilă. Moralele și conștiințele valorice se lasă studiate ca și cum ar fi niște obiecte, niște obiectualizări subiective[2]. Conștiința – într-o terminologie mai tîrzie, „factorul subiectiv" – nu

1. Ne apropiem aici de o a treia dezvoltare a termenului „cinism", care va fi explicată în „Secțiunea fenomenologică", vol. II.
2. Aici historismul are o contribuție hotărîtoare, prin faptul că te educă să privești toate fenomenele conștiinței drept „produse ale vremurilor lor"; astfel, el face ușor legătura cu psihologismul și cu sociologismul.

mai este, în relaţie cu fiinţa exterioară, o alteritate integrală, anume **principiul opus, ci**, la rîndu-i, tot o bucăţică de fiinţă, tot o porţiune de **realitate. Ea** poate fi studiată, descrisă istoric, descompusă analitic **şi, esenţial**, folosită politic şi economic. Din acest moment ia naştere o **nouă** ierarhie: pe de o parte naivii, încrezătorii în valori, ideologizaţii, orbiţii, victimele „propriilor" reprezentări, într-un cuvînt, oamenii cu o „falsă conştiinţă", manipulaţii şi manipulabilii. Aceasta este masa, „fauna spirituală", ţara conştiinţei false şi nelibere. Acesteia îi sînt prizonieri toţi cei care nu posedă marea şi libera „conştiinţă adecvată". Dar cine să fie beneficiarii „conştiinţei adecvate"? Purtătorii ei se regăsesc într-o mică elită reflexivă de ne-naivi, de persoane ce nu mai pot fi amăgite, care s-au sustras ideologiei şi şi-au depăşit orbirea. Ei sînt cei nemaimanipulabili, care gîndesc dincolo de bine şi rău. Rămîne însă de văzut dacă această ierarhie intelectuală este în acelaşi timp şi una politică, adică dacă cei ne-naivi sînt şi puternici în raport cu cei naivi. În cazul Marelui Inchizitor, întrebarea ar primi un răspuns fără echivoc: da. Dar să fie oare toţi luminaţii, toţi realiştii, toţi ne-naivii – păstrînd sensul exact – Mari Inchizitori, adică manipulatori ideologici şi farsori morali, care îşi folosesc ştiinţa despre lucruri pentru a-i domina pe alţii, chiar dacă spre un pretins bine al acestora? Or, este în interesul nostru să nu încercăm să obţinem un răspuns rapid la această întrebare.

Marele Inchizitor, spuneam, reprezintă un prototip al cinicului (politic) modern. Amara sa antropologie îi şopteşte că omul trebuie să fie şi va fi în continuare amăgit. Omul are nevoie de ordine, de administrare, iar administrării îi este necesară minciuna. Cine vrea să domnească trebuie să ştie să se folosească de religie, ideal, ispitire şi (în cazuri de urgenţă) de violenţă. Pentru el, orice lucru devine, chiar şi din sfera scopurilor, un mijloc; marele politician modern este „instrumentalistul" total şi marele aranjor al valorilor[1].

Şi cu toate acestea nu i se poate reproşa obscurantismul. În termenii povestirii dostoievskiene, *lui* i se atribuie rolul realistului care crede în opiniile sale. Astfel, tocmai de aceea, cinismul său locvace rămîne un factor indispensabil procesului adevărului. Dacă ar fi un mincinos *numai*, atunci ar tăcea. Totuşi, ceea ce el pretinde că face este lucrul potrivit, adecvat, chiar dacă prin mijloace nu tocmai simple. Imperativul său se aseamănă cu motoul lui Claudel: Dumnezeu scrie chiar şi cu litere strîmbe. „În ultimă instanţă", el n-a abandonat direcţia care duce spre „bine". Făcut să vorbească, el dă socoteală de motivele manevrelor sale, iar confesiunea sa, deşi derutantă, reprezintă o contribuţie valoroasă la descoperirea

1. De aici provine conştiinţa deseori clară a conservatorilor cu privire la „semantică".

adevărului. Pe căi ocolite, cinicul își îndreaptă sinele spre luminare, ba chiar mai mult, în absența unor autodemascări spectaculoase, amorale și răutăcios-inteligente cum sînt ale sale, acest întreg tărîm ar rămîne unul neexplorat. Tocmai pentru că, adeseori, nu-ți poți forma o impresie despre realitatea „nudă" decît dacă punctul tău de observație se află undeva dincolo de bine și rău, există tendința de a urma, în calea descoperirii adevărului, acele confesiuni „amorale", care și-au asumat acest punct de observație. De la Rousseau pînă la Freud, o serie de crezuri și opinii hotărîtoare din punct de vedere existențial au fost exprimate sub forma *Confesiunilor*[1]. Trebuie să distingem ceea ce se petrece cu adevărat în spatele fațadei. Cinismul vorbește din spatele unui paravan; acest lucru este posibil pentru că de acolo nu mai resimți în nici un fel jena, rușinea. Abia atunci cînd, pentru sine, individul face acest pas dincolo de bine și rău, el poate pune în pagină o confesiune productivă. Cînd cinicul spune „așa sînt *eu*", el de fapt spune „*asta* este". „Păcatele" mele nu mă incriminează în ultimă instanță pe mine, ci pe ceea ce este impersonal în mine; ele nu sînt mai mult decît o aparență. Ca atare, răul din mine nu reprezintă decît o parte a realității comune, unde binele și răul se anulează într-un neant al neutralității. Dar pentru că adevărul înseamnă mai mult decît moralitatea, amoraliștii nu se simt deloc prost – ei sînt în slujba unei instanțe superioare moralei.

Din acest punct de vedere, Marele Inchizitor devine o figură reprezentativă pentru o perioadă de timp. Gîndirea sa este dominată de două motive contrastante, respingîndu-se și condiționîndu-se în același timp. Ca realist (pozitivist), el a lăsat în urma sa dualismul dintre bine și rău[2]; ca om al utopiei, ține cu încrîncenare de ea. El este pe jumătate amoralist, pe jumătate hipermoralist; pe de o parte cinic, pe de altă parte un visător; lipsit de orice scrupule și încătușat de ideea binelui ultim. În practică, el nu se dă înapoi de la nici un act de cruzime, de la nici o infamie sau minciună; teoretic însă, este animat de cele mai înalte idealuri. Realitatea l-a format ca pragmatic, ca pe un cinic, ca pe un strateg; dar, în temeiul intențiilor sale, el se consideră binele însuși. În termenii acestei scindări, a acestui dublu discurs, se poate recunoaște structura de bază a marilor teorii „realiste" ale secolului al XIX-lea. Ele se supun unui impuls de compensare a fiecărui pas înainte în materie de realism (amoralism), prin promovarea de utopii compensatorii și de surogate de morală, și toate acestea de parcă ar fi insuportabil să aduni laolaltă atîta putere a cunoașterii și cunoaștere a puterii, în caz că

1. Vezi capitolul „Minima Amoralia", vol. II.
2. În ceea ce privește domeniul (bisericesc) politic, dualismul este următorul: putere și spirit.

această acumulare nu este ghidată de scopuri „extrem de bune". **Vorbele Marelui** Inchizitor indică şi locul de unde se pot procura **asemenea scopuri** extrem de bune, care rezolvă toate problemele: **din viitorul istoric**. La sfîrşitul „istoriei", „mii de milioane de copii fericiţi" **vor popula** pămîntul – constrînşi la fericire şi ademeniţi în paradis **de acea** minoritate care îi conduce. Dar pînă acolo mai este drum lung, flancat de o parte şi de alta de nenumărate ruguri fumegînde. Dar cum scopul se consideră a fi unul absolut corect, nici un preţ nu pare prea mare pentru a-l atinge. Dacă ţelul este unul absolut bun, atunci bunătatea sa trebuie să învăluie şi mijloacele folosite, uneori reprobabile. Pe de o parte instrumentalismul total, pe de altă parte utopia – de aici o nouă formă de teodicee cinică. Suferinţa umană este pusă în legătură cu parcurgerea unui traseu istoric; tocmai de aceea ea devine o funcţie indispensabilă a progresului; suferinţa este o strategie – nota bene, suferinţă sub forma lui a lăsa să sufere (Inchiziţia); strategul nu suferă decît prin faptul că ştie că ştie că mine.

Tîlcul întregii poveşti a Marelui Inchizitor, aşa cum am reprodus-o aici, iese acum limpede la iveală. Povestitorul ei este în realitate un filosof al istoriei burghez, cu un profil ruso-ortodox, un cripto--hegelian înclinat spre tragism. Dacă e să cobim, atunci nu trebuie decît să ne închipuim ce se întîmplă atunci cînd un politician rus de tipul Marelui Inchizitor se întîlneşte cu cea mai proeminentă filosofie a istoriei de tip „realist" a secolului al XIX-lea, marxismul. Dar ce rost are să fii cobe. Întîlnirea între cei doi a avut deja loc şi nu trebuie decît să aruncăm o privire asupra istoriei Europei de Est a secolului nostru pentru a descoperi cel puţin două ultraproeminente personalităţi duale de tip Marxist – Mare Inchizitor, utopist-megacinic. Nu are sens să te întrebi dacă această întîlnire era una necesară sau s-a datorat de fapt unei neînţelegeri. Din punct de vedere istoric, contopirea dintre marxism şi mare-inchizitorism nu poate fi negată, deşi s-ar putea aduce argumente solide care să demonstreze că rusificarea marxismului reprezintă „de fapt" o excentricitate, arătînd cum spiritul pervers, aventurier-ilegitim al unei teorii a eliberării se transformă într-un instrument al oprimării superlativ riguroase. Acest proces devine inteligibil numai prin retro-privirea cinică a Marelui Inchizitor al lui Dostoievski. Numai ea oferă un model logic explicit pentru tălmăcirea acestui fenomen: cine vrea să domnească, foloseşte adevărul pentru a minţi. Cine minte masele în numele adevărului – şi marxismul conţine, fără îndoială, mari momente de adevăr – nu riscă, cel puţin teoretic, nici un fel de opoziţie. Totuşi, în maniera Marelui Inchizitor, deţinătorii moderni ai puterii trebuie să-i spună unui Marx **reîntors**: **pe** tine nu te vom mai primi printre noi; ne vom revendica **de la tine** dacă respecţi o inviolabilă condiţie,

aceea de a nu te mai întoarce „niciodată, niciodată"! Căci oricine s-ar reîntoarce (fie chiar „El" sau un „dublu al Său") ar fi, fără îndoială, o sursă de *tulburare* – şi ştim foarte bine ce li se întîmplă acestora.

Trădează oare raţionamentul Marelui Inchizitor existenţa unei contradicţii fundamentale între spiritul „adevărului" şi cel al „instituţiilor"? Să fie chiar o lege universal valabilă faptul că, o dată cu încercarea de a ridica „adevărul" la nivel de „religie de stat", acesta se transformă în opusul său? Nu indică toate acestea că logica Marelui Inchizitor a triumfat şi, ca atare, că orice Iisus reîntors va arde pe rugurile Sfintei Instituţii a Inchiziţiei, că un Nietzsche reîntors ar muri în camerele de gazare de la Auschwitz, iar Marx reîntors ar putrezi de viu în lagărele siberiene? Să fie, oare, o raţiune în spatele acestor revizuiri cinic-tragice?

Secolul al XIX-lea, spuneam, constituie epoca fromulării marilor teorii realiste, care aruncă o privire indiferentă la bine şi la rău, „obiectivă", asupra unei lumi relevante pentru om: **istoria, statul,** puterea, luptele de clasă, ideologiile, forţele naturii, **sexualitatea,** familia. Toate aceste cunoştinţe sînt apoi stocate **într-un mare** arsenal teoretic, într-o mare magazie de scule a celor **interesaţi de** practică. „Cunoaşterea înseamnă putere", spune **mişcarea muncitorească.** Dar, în măsura în care, pe de o parte, se tot adună **instrumentele,** de cealaltă parte se nasc şi cresc marile socoteli. **Pe de o parte** deci instrumentele, de cealaltă parte – strategiile; aici, **mijloacele** obiectual neutre, dincolo, scopurile grandioase şi utopic-**bune.** Aici, realităţile, dincolo, valorile. Cam aşa se conturează autoportretul instrumentalismului şi pragmatismului modern. Un picior stă înfipt dincolo de bine şi rău, în timp ce al doilea caută un punct de sprijin în morală (utopică). Pe scurt, secolul al XIX-lea dezvoltă o primă formă a conştiinţei cinice moderne, care cuplează un riguros *cinism al mijloacelor* cu un *moralism al scopurilor* la fel de rigide. Căci, în privinţa scopurilor, nimeni nu ar îndrăzni să-şi închipuie un dincolo de bine şi de rău real, fiindcă numele său ar fi „nihilismul". Lupta împotriva nihilismului reprezintă de fapt autenticul război ideologic al modernităţii. Dacă există un front pe care comunismul şi fascismul luptă împreună, atunci acesta este împotriva nihilismului, pe care îl vor aşeza, la unison, în spatele „decadenţei burgheze". Amîndurora le este comună determinarea de a opune curentului „nihilist" o valoare absolută: pe de o parte utopia naţională, de cealaltă parte – utopia comunistă[1]. **Ambele garantează un scop ultim, care sanctifică** orice mijloc şi promite un sens existenţei. Dar acolo unde cinismul

1. **Înfrîngerea nihilismului? „Înfrîngerile... sînt întotdeauna mai rele decît ceea ce este înfrînt" (Adorno, *Negative Dialektik* / *Dialectica negativă*, Frankfurt am Main, 1966, p. 371).**

radical își găsește mijlocul într-un moralism hotărît al scopurilor, va dispărea orice urmă de sentiment moral. Moralismul modern și bine înarmat se transformă într-un teribil vîrtej distructiv, într-un infern al bunelor intenții.

Nu trebuie să înțelegem toate acestea ca fiind o deducție teoretică. Am încercat doar să schițăm o logică a catastrofelor politice moderne – însă catastrofele reale au precedat această tentativă. Nici o minte omenească n-ar putea dovedi atîta frivolitate și dezamăgire încît să ajungă la asemenea concluzii doar din „dragoste de adevăr". Căci, în esență, nimeni nu și-ar putea închipui o serie de atrocități pe scară mare dacă ele nu s-ar fi întîmplat cu adevărat. Abia acum, post-factum, începem să fim atenți la premisele spirituale ale maladiei politice. Abia ulterior poți și începi să-ți pui întrebări cu privire la necesitatea și probabilitatea acestui coșmar autoprodus. El trebuie să se fi înfăptuit cu adevărat înainte ca gîndirea noastră să-și depășească sfiala și inerția și să înceapă să cerceteze gramatica acestor catastrofe. Singurii anticipatori ai acestei logici catastrofice de mare amploare, Nietzsche și Dostoievski, nu știau, în timp ce își desăvîrșeau chinuitoarele experimente de gîndire, cît de mult vor vorbi de fapt despre politică; ei s-au exprimat aproape exclusiv în termeni moral-psihologici și s-au închipuit pe sine ca fiind cei de pe urmă, într-o milenară tradiție religioasă. Ceea ce au scris ei a fost dospit într-o interioritate marcată religios și sfîșiată psihologic; ambii s-au conceput pe sine ca o explozie în tradiția creștină, comete în coada istoriei religiei de pînă la ei – călăuzind înspre o modernitate sumbră. Totuși, tălmăcirea politică a ideilor lor nu s-a lăsat așteptată mai mult de două generații. Concepute cu apel la interioritate, structurile descrise de Nietzsche și Dostoievski se vor materializa într-o exterioritate dintre cele mai brutale. Da, ei au existat cu adevărat, Marele Inchizitor rus al secolului XX, precum și Supraomul național german, ambii instrumentaliști de clasă: în privința mijloacelor, cinici pînă la extrem; referitor la scopuri, „moralmente" pseudonaivi.

Ne-am depărtat atît de mult de punctul nostru de pornire, încît ar părea foarte posibil să nu existe nici o legătură între Diogene, protokynicul, și Marele Inchizitor, cinicul modern. Pare că numai o inexplicabilă toană a istoriei conceptelor leagă cinismul modern de școala filosofică antică. Totuși, în această aparentă toană se întrezărește și o urmă de metodă, un element de legătură care unește aceste fenomene incomparabile peste secole și milenii. Acest element de legătură se fundamentează, în opinia noastră, în două puncte comune dintre kynism și cinism: primul este motivul *autoconservării* în vremuri de criză, al doilea – o formă de realism impudic, „murdar", care se raportează, fără să țină cont de vreo barieră morală, la „ceea ce se petrece". În comparație însă cu realismul existențial al kynismului

antic, cinismul modern este doar „o treabă făcută pe jumătate"; căci sensul său realist se referă, cum am arătat, numai la manevrarea lipsită de scrupule a tot ceea ce este mijloc spre un scop, *nu şi la scopuri în sine*. Megacinicii teoretici moderni, de tipul Marelui Inchizitor, sînt cu totul altceva decît urmaşi ai lui Diogene. În ei clocoteşte mai degrabă ambiţia unui Alexandru, căruia Diogene i-a servit un refuz – desigur, *o* altfel de ambiţie, alterată[1]. În timp ce Diogene îşi exprima „dorinţa" să nu-i mai stea în soare, adepţii cinismului modern tînjesc ei înşişi „după un loc însorit"; nu-i preocupă altceva decît să se bată cinic – adică deschis, fără scrupule – pentru a dobîndi ceea ce pe Diogene l-a lăsat rece. Iar faptul că, pentru aceasta, orice mijloc e bun – chiar şi genocidul, distrugerea totală a planetei, contaminarea solului şi a apei, nimicirea întregii faune – demonstrează că, în privinţa instrumentelor, ei s-au plasat dincolo de bine şi de rău. Dar ce s-a întîmplat oare cu impulsul *kynic*? Dacă cinismul a devenit o caracteristică inevitabilă a realismului modern, atunci de ce acest realism nu priveşte şi scopurile? *Cinismul mijloacelor*, ce caracterizează „raţiunea noastră instrumentală" (Horkheimer), se lasă compensat numai printr-o întoarcere la un *kynism al scopurilor*. Asta înseamnă: despărţirea de spiritul scopurilor îndepărtate, o recunoaştere a lipsei iniţiale de scop a existenţei, o îngrădire a poftei de putere şi a puterii poftei – într-un cuvînt, a înţelege moştenirea lui Diogene. Nu este vorba de un romantism de pubelă şi nici de o fantezie a „vieţii simple". Miezul kynismului constă într-o filosofie critică şi ironică a aşa-numitelor necesităţi, pentru scoaterea la iveală a fundamentalei lor lipse de măsură şi a absurdităţii lor. Impulsul kynic nu s-a păstrat viu numai de la Diogene şi pînă la stoici – efectele lui se simt şi la Iisus, un turbulent *par excellence*, şi la toţi autenticii urmaşi ai maestrului, care, ca şi el, aveau convingerea lipsei de scop a existenţei. De aici porneşte aura stranie a vechilor învăţaţi ai Asiei, fascinînd Occidentul: ei întorc cu calm spatele ideologiei sale a scopurilor, precum şi raţionalizărilor aviditătii sale. Existenţa „nu are altceva de căutat" pe această lume decît pe sine însăşi; dar acolo unde domneşte cinismul, noi umblăm să găsim orice altceva în afară de existenţă. Înainte de a trăi „cu adevărat", mai avem întotdeauna ceva de rezolvat, încă un obiectiv de atins, încă o dorinţă mai importantă de împlinit, încă o socoteală de încheiat. Şi din acest încă, încă şi iar încă ia naştere acea structură a amînării şi a vieţii indirecte, pe care o ţine în funcţiune sistemul producţiei nemăsurate. Aceasta ştie să se recomande mereu ca un „scop neapărat bun", pseudoghidîndu-ne ca un scop adevărat, dar retrăgîndu-se ori de cîte ori ne-am apropiat de el.

1. Corespondentul ereştin: o faci spre binele celuilalt.

Raţiunea kynică culminează în priceperea (etichetată drept **nihilism**) **de a trimite** la plimbare marile scopuri. În acest sens nu **poţi fi niciodată** suficient de nihilist. Cine refuză în sens kynic toate aşa-numitele **valori** şi ţeluri aruncă în aer cercul raţiunii instrumentale, care urmăreşte scopuri „bune" cu mijloace „rele". Mijloacele se află în mîinile noastre şi au o rază de acoperire atît de mare (de producţie, de organizare, precum şi de distrugere), încît îţi pui întrebarea dacă mai există cumva scopuri cărora să le folosească. Cui sînt necesare aceste mijloace incontrolabile? În clipa în care ne încolţeşte ideea de a renunţa să mai privim binele ca *scop* şi de a ne dedica acelor lucruri care *deja* sînt aici, va fi posibilă o relaxare în ceea ce priveşte adunarea de mijloace în beneficiul unor scopuri imaginare şi tot mai îndepărtate. Cinismul nu poate fi placat decît de kynism, nu de morală. Numai un kynism senin al scopurilor te poate ajuta în faţa ispitelor vieţii, şoptindu-ţi că viaţa nu are nimic de pierdut în afară de sine însăşi.

Dat fiind că în acest capitol am vorbit mult despre reîntoarcerea unor mari spirite, ar fi probabil potrivit în final să vorbim şi să ne închipuim o *reîntoarcere a lui Diogene*. Filosoful se coboară din butia sa ateniană şi ajunge în secolul XX, trece prin două războaie mondiale, circulă prin metropolele capitalismului şi ale comunismului, se informează cu privire la conflictul Est-Vest, ascultă conferinţe dedicate strategiei nucleare, teorii ale plusvalorii şi ale administrării ei, vizitează posturi de televiziune, este luat de unul din valurile de vilegiaturişti ce pleacă în vacanţă cu maşina pe autostradă, cască ochii la un seminar Hegel... A venit oare şi Diogene ca să ne tulbure? Pare mai degrabă că ar fi chiar el însuşi tulburat. Să fii pregătit pentru orice – aceasta era învăţătura sa; dar ceea ce-i este dat să vadă pare a-l depăşi pînă şi pe el. Pe atenieni i-a considerat întotdeauna cam excesivi – dar pentru ceea ce ar întîlni în prezent, nici o clasificare nu se potriveşte. Stalingrad, Auschwitz, Hiroshima! – ce mai înseamnă, comparativ, războaiele persane? De teama instituţiilor psihiatrice, Diogene s-ar teme să umble, în miezul zilei, pe stradă cu lampa aprinsă[1]. De asemenea, n-ar şti, atunci cînd pantomima filosofică se dovedeşte insuficientă, cum să-şi folosească cuvintele pentru a dialoga cu oamenii. El a constatat că aceştia sînt dresaţi să înţeleagă lucrurile complicate, dar nu şi pe cele simple; a remarcat că perversitatea li se pare normală. Ce să facă? Dintr-o dată are o senzaţie pe care nu a avut-o niciodată în Atena, aceea că

1. Doar o dată a fost văzut Diogene preumblîndu-se astfel prin modernitate. *Happening*-ul metafizic al lui Nietzsche, în care „omul nebun" cu lampa anunţă: „Dumnezeu a murit", a constituit un reper luminos al neokynismului.

are ceva important de spus. Atunci, totul părea mai degrabă un joc; acum însă, lucrurile trebuie luate în serios. Oftînd, Diogene acceptă să intre și el în joc; ca atare, de acum înainte va încerca să fie serios, pe cît posibil, va deprinde noul jargon filosofic, va învăța să folosească aceste jocuri de cuvinte pînă cînd îi va ameți pe cei din jurul său. Încet, subversiv, cu o mină serioasă, el va încerca să transmită contemporanilor săi acele lucruri simple, senine pe care le are de transmis. El știe că gîndirea în sensul cinismului mijloacelor și-a stilat la maximum potențialii elevi, iar rațiunea lor critică funcționează excelent. Cu această rațiune trebuie să se măsoare filosoful care predică kynismul scopurilor. În aceasta constă concesia lui Diogene față de modernitate. El are la dispoziție două căi de a submina uzul modern al rațiunii în știință și tehnică: ontologic și dialectic. Diogene le-a testat pe ambele, incognito. Este sarcina noastră să îi descoperim urmele.

5. Modul impersonal sau: Cel mai adevărat subiect al cinismului difuz modern

„Privitor la acesta (mod ***obișnuit*** **de a fi, n.a.**), poate că nu ar fi inutil **de remarcat că interpretarea** are o **intenționalitate pur ontologică** și că se îndepărtează **mult de o critică morală** a existenței comune, **precum și de orice aspirație** de tip «filosofie a culturii».”

Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (*Ființă și timp*), p. 167

„«Viața» este o «afacere», indiferent dacă își socotește sau nu costurile.”

Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (*Ființă și timp*), p. 289

„Ce rost să mai trăiești, dacă înmormîntarea te costă acum numai 10 dolari?”

Slogan publicitar american

Impersonalul, non-persoana din galeria noastră cinică amintește, prin prezența sa minimală, de acele ecorșeuri pe care le folosesc graficienii pentru a **studia** pozițiile corpului uman sau pentru a realiza schițe de **anatomie. Totuși**, poziția întrezărită de Heidegger nu este **una anume. El urmărește** „subiectul” în banalitatea existenței sale **comune, de zi cu zi.** Ontologia existențială, care tratează impersonalul **și prezența sa în** viața de zi cu zi, încearcă ceva ce filosofia

de odinioară nici măcar nu şi-ar fi putut închipui : ridicarea banalului la rang de obiect al teoriei „înalte". Chiar şi acest gest aruncă asupra lui Heidegger bănuiala kynismului. Ceea ce criticii i-au reproşat ontologiei existenţiale heideggeriene ca fiind o „greşeală" este, poate, tocmai umorul, ironia sa specială. Ea ridică arta platitudinii pe culmile conceptului explicit. Ea poate fi citită ca o satiră întoarsă, care nu trage în jos ceea ce este sus, ci invers, ridică ceea ce se află jos. Ea încearcă să exprime expresiv şi amănunţit lucrul de la sine înţeles, încît să fie înţeleasă „pînă şi" de intelectuali. Dintr-un anumit punct de vedere, în discursul heideggerian, cu năstrușnicul său stil de a tălmăci conceptele, se ascunde o bufonerie logică de mare clasă : încercarea de a transpune cunoaşterea mistică şi simplă a vieţii simple, „aşa cum se petrece ea", în atît de elaborata tradiţie de gîndire europeană. Stilul de viaţă al lui Heidegger, de ţăran din Schwarzwald, bucuros de singurătate, retras în cabana din munţi, rumegîndu-şi gîndurile cu şapca sa proverbială pe cap, n-a reprezentat numai o formă exterioară. Ea corespunde de fapt unui stil de a filosofa. Aceeaşi moralitate exigentă poate fi regăsită şi aici. Ea arată cît de multă îndrăzneală este necesară ca să spui, în circumstanţele moderne, ceva simplu, originar, şi care să-şi poată croi drum prin nenumăratele şi complexele alambicări ale conştiinţei „luminate". Să citim afirmaţiile lui Heidegger despre impersonal, despre existenţa în cotidian, despre expresia verbală şi despre echivoc, despre aneantizare şi despre supunere etc., avînd în fundal portretul lui Mefisto şi pe cel al Marelui Inchizitor ; rezultă o serie de încercări de o banalitate mai înaltă, prin care filosofia încearcă să-şi caute, pipăind, orbeşte, drumul înspre „ceea ce se petrece". În timp ce analiza hermeneutic-existenţială heideggeriană lucrează în mitul obiectivităţii, ea dă naştere şi unui „pozitivism de profunzime", unul dintre cele mai exigente. Astfel, apare o filosofie care ia oarecum ambivalent parte la un spirit de epocă producător de deziluzii, secularizant şi tehnicizant. Ea gîndeşte dincolo de bine şi de rău, dar de această parte a metafizicii ; deci nu se poate mişca decît pe linia subţire dintre aici şi dincolo.

Neokynismul teoretic al secolului nostru – filosofia existenţei – demonstrează, prin modul său de gîndire, aventura banalităţii. Ceea ce ea ne prezintă constituie focurile de artificii ale lipsei de sens, care începe să se înţeleagă pe ea însăşi. Trebuie să înţelegem atitudinea disprețuitoare cu care Heidegger, în sus-citatul moto, îşi retrage munca la mare distanţă de orice fel de „critică moralizatoare", de parcă ar vrea să sublinieze că gîndirea contemporană s-ar fi debarasat, o dată pentru totdeauna, de povara moralismului şi că nu mai are nimic de a face cu „filosofia culturii". Nu poate fi mai mult decît „aspiraţie" : un scrupul inutil, gîndire pe picior mare şi

viziune de secol al XIX-lea, căreia îi displac sfîrşiturile. Împotriva acesteia acţionează „perspectiva pur ontologică", gheaţa fierbinte a modernităţii reale, căreia nu-i mai ajunge o simplă emancipare în stil luminist şi care a „trecut" deja de şi prin toate formele criticii analitice. Gîndind ontologic şi exprimîndu-ne pozitiv, putem scoate la iveală structura existenţei: pentru a împlini acest deziderat, Heidegger se cufundă – pentru a ocoli terminologia subiect-obiect – într-un jargon alternativ îndrăzneţ care, de la distanţă, nu pare să fie mai fericit decît acela pe care el şi-ar fi dorit să-l evite, dar în noutatea căruia răzbate ceva din aventura modern-originarului: o înnădire a arhaicităţii cu crepuscularitatea, o oglindire a timpuriului în ultim. În „genuinitatea" sa, expresia verbală heideggeriană aduce în discuţie unele lucruri de care, în termenii oricărei alte filosofii, nici nu ar putea fi vorba. Chiar în momentul în care gîndirea – explicit „nihilistă" – recunoaşte lipsa de sens ca fundal al oricărei exprimări sau atribuiri de sens, devine necesară şi cea mai performantă hermeneutică, adică arta înţelegerii sensului, pentru a articula filosofic sensul lipsei de sens. În funcţie de prejudecăţile cititorului, acest lucru poate fi deopotrivă incitant şi frustrant – o încercuire a unui gol înţeles, un joc al umbrelor pentru raţiune.

Dar cine sau ce să fie această fiinţă stranie pe care Heidegger o descoperă în spatele modului impersonal de exprimare? La prima vedere, ar părea să corespundă măsci plastice moderne, care nu reprezintă un obiect propriu-zis şi ale cărei suprafeţe netede nu lasă să transpară vreo semnificaţie „specială". Cu toate acestea, ea este nemijlocit reală şi concretă la atingere. În acest sens, subliniază Heidegger, impersonalul nu este o abstracţiune – un concept general care ar include „toate eurile"; el vrea să îl lege, ca *ens realissimum*, de ceva prezent în fiecare dintre noi. Impersonalul înşală aşteptările celor care vor să vadă în el o persoană, să-i caute o semnificaţie individuală şi un sens existenţial bine definit. Este precum plasticul modern, non-figurativ: real, cotidian, parte concretă a unei lumi şi totuşi în nici un chip întrupat într-o persoană autentică, făcînd trimitere la o semnificaţie anume, „autentică". Impersonalul este neutrul eului nostru: un companion de zi cu zi, dar nu „eu însumi". Într-o oarecare măsură, el exhibă participarea mea exterioară, mediocritatea mea. Impersonalul este ceea ce am în comun cu toţi ceilalţi, este eul meu public şi, în relaţie cu el, media are întotdeauna dreptate. Fiind un eu impropriu, impersonalul se debarasează de orice caracteristică proprie şi, cu atît mai mult, personală; conform firii sale, el vrea să şi le facă pe toate cît mai uşoare, să împrumute totul de la faţa mea exterioară şi să ţină de aparenţele convenţionale. Într-un anume sens, el se poartă astfel şi cu sine însuşi, căci „el însuşi" reprezintă un ceva descoperit de el printre atîtea alte lucruri

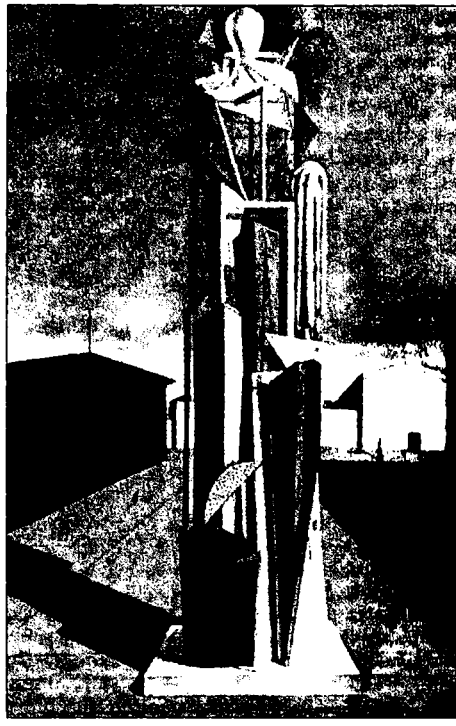
date. Acest impersonal se lasă înțeles ca nefiind ceva de sine stătător, **ce nu posedă nimic** de la sine însuși și pentru sine însuși, ceea ce **explică răspîndirea** sa existențială; da, rămîne pierdut în lumea cu **care, mai întîi de toate**, se întîlnește. Iată ce părere are Heidegger:

„**Mai întîi de toate**, eu nu «sunt» «eu» în sensul propriului meu sine, ci toți ceilalți în **sens** impersonal. Din acesta din urmă și ca el, eu îmi sînt mai întîi de toate «dat» «mie însumi». Mai întîi existența este impersonală și ea rămîne astfel de cele mai multe ori" (*Sein und Zeit / Ființă și timp*, p. 129).

„Ca impersonal, eu trăiesc sub domnia tacită a celuilalt. (...) Fiecare este celălalt și nimeni nu este el însuși. Impersonalul... este nimeni-ul..." (*Sein und Zeit / Ființă și timp*, p. 128).

Această descriere a impersonalului – cu care Heidegger cucerește o posibilitate de a vorbi filosoficeşte despre eu, fără a recurge însă la limbajul filosofiei obiectului și subiectului – are efectul unei retroversiuni a termenului de subiect în limba comună (*subiect al*, n.t.), unde acesta înseamnă „supunerea"[1]. Cel „supus" consideră că nu se mai posedă pe sine. Niciodată limba impersonalului nu exprimă ceva propriu, ci ia doar parte la „exprimarea" comună (*discours*). În această exprimare – în care se spun lucrurile care tocmai se spun – impersonalul se închide în fața înțelegerii autentice a propriei existențe, precum și în fața lucrurilor exprimate. În această exprimare se trădează „dez-rădăcinarea" și „inautenticitatea" existenței de zi cu zi. Ei îi corespunde curiozitatea, ce se dedă mereu fugar și „fără așezare" noului. Impersonalul curios nu este interesat niciodată – în măsura în care „practică comunicarea" – de o adevărată înțelegere, ci de opusul acesteia, de evitarea formării unei convingeri, de refuzul unei „autentice" priviri în existență. Heidegger susține această eschivă prin conceptul de *dezagregare* – un termen care atrage atenția. Dacă tot ce s-a afirmat pînă acum părea să-și dorească a exprima atemporalitate și valabilitate uiversală, atunci, cu ajutorul acestui cuvînt, realizăm dintr-o dată în ce loc al istoriei moderne ne aflăm. Nici un alt cuvînt nu este atît de impregnat ca acesta de parfumul specific mijlocului anilor '20, anii primei modernități germane de anvergură. Tot ce s-a afirmat pînă acum despre impersonal ar fi fost probabil de neimaginat în afara premisei existenței reale a Republicii de la Weimar, cu al său frenetic stil de viață postbelic, cu ale sale mijloace de comunicare în masă, cu americanismul său, cu industria sa culturală și de divertisment, cu marele său mecanism de dezagregare.

1. În „Secțiunea logică" (vol. II) voi merge mai departe pe urmele acestei „traduceri" și voi cerceta ce înseamnă a supune și a fi supus pentru teoria cunoașterii.



De Chirico, *Marele metafizician*, 1917.

Numai în climatul cinic, demoralizat și demoralizant al unei societăți postbelice, în care morților nu li se permite să moară, deoarece se clădește un capital politic pe dezintegrarea lor, numai aici se poate întîmpla ca un impuls al „spiritului epocii" să treacă în filosofie, să trateze existența „existențial" și să așeze existența de zi cu zi în opoziție cu cea „autentică", conștient definită în termenii lui „a fi pentru a muri". Abia după amurgul militarismului, abia după „prăbușirea valorilor", abia după *coincidentia oppositorum* pe fronturile războiului material, acolo unde „binele" și „răul" se împing unul pe celălalt în dincolo, abia acolo ar fi posibilă o astfel de „tălmăcire" a „existenței autentice" Abia aceste timpuri devin atente în mod

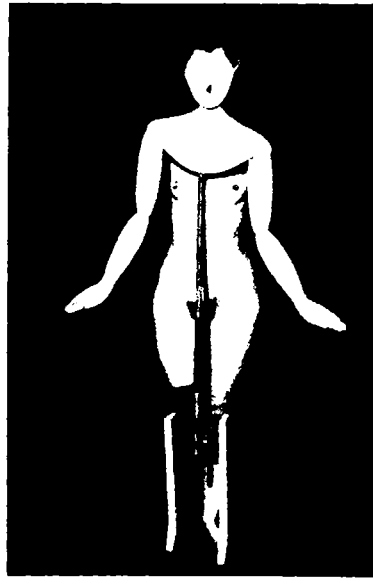
radical la socializarea internă; abia acum se intuiește că realitatea **va trece în cîrmuirea** unor fantome, a unor imitatori, a unor mașini **umane coordonate** din exterior. Fiecare ar putea fi o replică, nu și el **însuși. Dar cum să** le distingem? Cum poți să-ți dai seama dacă **te afli în fața unui** „el însuși" sau a unui impersonal? Acest lucru **alimentează îngrijorarea** febrilă a existențialiștilor față de atît de **importanta și, în același** timp, imposibila distincție dintre adevărat și contrafăcut, dintre autentic și inautentic, dintre definit și confuz, dintre determinat și nedeterminat (cel care este „numai așa"):

> „Totul arată de parcă ar fi înțeles de adevăratelea, de fapt însă nu e nici apropriat și nici exprimat sau cel puțin nu pare să fie așa și, totuși, în esență, este" (*Sein und Zeit / Ființă și timp*, p. 173).

Limba, pare-se, păstrează cu greu deosebirea dintre ceea ce doar „arată așa" și ceea ce „este așa" cu adevărat. Însă experiența arată cum toate se șterg. *Totul arată precum.* Filosoful mușcă în jurul acestui *precum*. Pentru pozitivist, toate ar fi așa cum sînt; nu există nici o diferență între aparență și esență – acest lucru n-ar fi altceva decît o sechelă metafizică, de care trebuie să ne eliberăm cît mai repede. Totuși, Heidegger insistă asupra unei diferențe și ține strîns cu dinții de alteritate, de celălalt, care nu numai că nu este „precum", ci are de partea sa esențialul, adevăratul, autenticul. La Heidegger, sechela metafizică și rezistența față de pozitivismul pur se trădează în *voința de autenticitate*. Există și „o altă dimensiune" – chiar dacă se sustrage percepției, și asta pentru că nu aparține „lucrurilor" perceptibile. Alteritatea nu se lasă însă afirmată decît dacă, în același timp, se garantează că arată exact ca unul; pentru o privire din exterior, „autenticul" nu se desprinde cu nici un chip de „inautentic".

În acest memorabil raționament pulsează spiritul anilor '20: el postulează o diferență pe care trebuie să o „facem", dar pe care nu o putem păstra. Atît timp cît eterogenitatea mai este cel puțin *afirmată* ca mod constitutiv fundamental al lucrurilor, formal, posibilitatea „celeilalte dimensiuni" rămîne în picioare. Prin aceasta, gîndirea lui Heidegger pare să se epuizeze într-o salvare formală a autenticului, care poate foarte bine să arate la fel ca și „inautenticul". Totuși, el nu este clădit prin simple afirmații; pînă la urmă, această atît de des invocată existență autentică trebuie să aibă „un ceva al său"[1], pentru a putea fi altfel. Dar cum să-l descoperim, rămîne încă de stabilit. Pentru a tensiona mai mult situația, Heidegger mai adaugă că această „cădere" a existenței în impersonalul lumii nu reprezintă un exil dintr-o „stare originară" inițială și superioară, ci este o cădere

1. *Mefistofel*: „De focul nu mi l-aș fi pus de-o parte/ Nimic nu ar fi fost numai al meu".



Man Ray, *Manechin*, 1920.

dintotdeauna şi „pentru totdeauna" Cu o ironie aspră, Heidegger observă că impersonalul se consideră pe sine ca ducînd o viaţă autentică, atunci cînd se aruncă fără reţineri în maşinăria lumii. Heidegger însă, consideră că tocmai aceasta este căderea. Trebuie să recunoaştem că autorul lucrării *Fiinţă şi timp* se pricepe să întindă pe roată nerăbdarea cititorului de a afla ce este „autenticul" – sincer vorbind, pe roata unor pure şi „răspicate" „platitudini cu iz de profunzime". El ne plimbă, fantastic de explicit, prin labirinturile unei negativităţi pozitive, vorbeşte despre impersonal şi despre discursul acestuia, despre curiozitatea sa, despre căderea sa în angrenajul lumii – într-un cuvînt, de „înstrăinare", asigurîndu-ne în acelaşi timp că toate aceste lucruri au fost făcute fără nici o intenţie de „critică morală"; ceea ce face el este mai mult o analiză „ontologică în intenţii", iar cel care vorbeşte despre impersonal nu descrie sub nici o formă un sine degenerat, ci o calitate a existenţei avînd aceeaşi origine cu autenticul eu-însumi. Aşa stau lucrurile încă de la început, iar termenul „înstrăinare" nu face – în mod ciudat – trimitere *înapoi* la o

autenticitate anterioară, superioară, esențială și lipsită de alteritate! **Înstrăinarea, ni se** spune, nu înseamnă că existența s-ar fi desprins **„ea însăși", ci că** inautenticitatea acestei înstrăinări este dintru **început cea mai** puternică și mai originară formă de a fi a existenței. Impersonalului nu i se poate atribui nimic ce ar putea semnifica răul, negativul **sau** falsitatea. Înstrăinarea este, în ultimă instanță, forma de a fi **a** impersonalului.

Hai să încercăm **să** lămurim partitura acestui balet al gîndirii: Heidegger așază travaliul gîndirii în căutarea de lămuriri realiste dincolo de pozițiile avansate ale secolului al XIX-lea. Dacă marile teorii de pînă acum aveau puterea realismului numai dacă aveau ca termen de comparație o contragreutate utopică sau morală, Heidegger extinde „nihilismul" și asupra acestui domeniu al moralei și utopiei. Dacă eșafodajele tipice ale secolului al XIX-lea construiau legături între știința teoretică și idealismul practic, între realism și utopism, între obiectivism și mitologie, Heidegger contribuie la o lichidare secundă a metafizicii; el trece la o radicală *secularizare a scopurilor*. Lapidar în autenticitatea sa, el ia notă de neîndoielnica lipsă de scop a vieții. Noi nu ne îndreptăm către vreun scop mare și luminos și nu sîntem însărcinați de nici o instanță, pentru a suferi azi pentru un mîine mai bun[1]. Chiar și în privința scopurilor este bine să gîndești dincolo de bine și rău.

Distincția dintre autentic și inautentic pare mai enigmatică decît este în realitate. Un singur lucru e clar de la început: nu poate fi vorba despre vreo deosebire într-o anume „chestiune" (frumos – urît, adevărat – fals, bun – rău, mare – mic, important – neimportant), pentru că analiza existențială operează *înaintea* acestor diferențieri. Astfel, singura discriminare imaginabilă ar fi aceea dintre existența determinată și cea nedeterminată, adică între cea *conștientă* și cea *inconștientă*. Totuși, nu trebuie să înțelegem opoziția conștient – inconștient în sensul gîndirii psihologice (în subtext, determinat – nedeterminat face referire mai degrabă la o direcție asumată); conștient și inconștient nu reprezintă aici o opoziție cognitivă, și nici una a informației, a cunoașterii și a științei, ci sînt calități existențiale. Dacă ar fi fost altfel, atunci patima heideggeriană a „autenticității" n-ar fi fost posibilă. Construcția autenticului se revarsă – pînă la urmă – în teorema lui „a fi pentru moarte" (*Sein zum Tode*),

1. Nihilism? Critica marxistă nu a vrut multă vreme să vadă în Heidegger altceva decît cîntecul de lebădă al bugheziei decadente, părăsită pînă și de voința de viitor. Heidegger, ca purtător de cuvînt al unui nihilism fascistoid și al unui cult al morții? Puțin probabil. Mai degrabă un element orientat împotriva socialismelor dedicate „unui mare mîine", împotriva utopiilor victimei perpetue.

pentru criticii lui Heidegger, un pretext al indignării ieftine: filosofia burghează nu e în stare de mai mult decît de gînduri morbide asupra morţii! Fantezii de carnaval în minţi parazite! Să reţinem însă momentul de adevăr al unei asemenea critici – ea ne aduce la cunoştinţă faptul că în opera lui Heidegger se reflectă, contrar voinţei acestuia, momentul social-istoric în care a fost concepută; deşi ni se dau toate asigurările că ea constituie o analiză ontologică, ea produce în acelaşi timp şi o teorie a prezentului. De vreme ce este o critică fără voie, comentatorul ei are dreptul să facă referire la ea ca la o parte în umbră a operei, fără a se fi eliberat, desigur, de sarcina de a lăuda partea ei luminată. Puţine idei au fost atît de inculcate în spiritul timpului lor ca „a fi pentru moarte"; ea reprezintă parola filosofică a epocii războaielor imperialiste şi fasciste. Teoria lui Heidegger apare în *time-out*-ul dintre cele două războaie mondiale, dintre prima şi a doua modernizare a uciderii în masă. Ea stă la jumătatea drumului dintre formarea primei triplete a industriei de distrugere: Flandra, Tannenberg, Verdun, şi a celei de-a doua: Stalingrad, Auschwitz, Hiroshima. Fără o industrie a morţii, nu se poate concepe nici o industrie a dezagregării. Dacă citim *Fiinţă şi timp* nu „doar" ca pe o ontologie existenţială, ci şi ca pe o încifrată psihologie socială a modernităţii, vom descoperi noi şi ample perspective asupra relaţiilor din cadrul structurii. Heidegger a abordat relaţia dintre „inautenticitatea" modernă a existenţei şi fabricarea modernă de moarte într-o manieră care poate fi numai una a contemporanului războaielor mondiale industriale. Dacă încercăm să nu ţinem cont de blamul pe care suspiciunea de fascism l-a aruncat asupra operei lui Heidegger, formula „a fi pentru moarte" trădează un potenţial critic exploziv. Astfel, se va putea înţelege că teoria morţii a lui Heidegger devine cea mai de amploare critică pe care secolul XX a adus-o secolului al XIX-lea. Secolul al XIX-lea şi-a investit cele mai bune energii teoretice în încercarea de a face gîndibilă, prin mari teorii realiste, *moartea celorlalţi*[1]. Marile proiecte evoluţioniste luau în calcul răul lumii în măsura în care el îi atingea pe ceilalţi, în perspectiva unor stări superioare, a unor vremuri mai împlinite: în acest context, există echivalenţe formale între reprezentarea evoluţiei, conceptul de revoluţie, conceptul de selecţie, de luptă pentru existenţă şi pentru supravieţuire a celor mai puternici, a ideii progresului şi a mitului rasei. În baza tuturor acestor concepte, ia naştere un punct de vedere ce evidenţiază dezagregarea, dispariţia celorlalţi. O dată cu teoria morţii a lui Heidegger, gîndirea secolului XX întoarce spatele acestor cinisme neutralizate teoretic ale

1. Preiau aici un motiv al lui Michel Foucault.

secolului al XIX-lea. La suprafață, ceea ce se schimbă este doar **pronumele personal**: impersonalul „se moare" devine „eu mor". În **această existență** conștientă înspre moarte, revolta este îndreptată acum împotriva „eternelor eufemizări ale morții", indicîndu-se o civilizație supradistructivă. Militarismul total al războiului industrial impune, în condițiile existenței de zi cu zi, o îndepărtare narcotică și aproape fără cusur de perspectiva morții sau reproiectarea ei asupra celorlalți: aceasta este legea dezagregării moderne. Situația în lume este de așa natură încît dacă oamenii ar asculta, ea le-ar șopti: distrugerea voastră este doar o chestiune de timp, iar timpul pînă la declanșarea acestei distrugeri este timpul dezagregării voastre. Nimicirea ce va să vină presupune dezagregarea voastră, ne-hotărîrea voastră pentru viață. Omul risipit, dezagregat reprezintă modalitatea existenței noastre, prin care acceptăm prin *noi înșine* o complicitate comună cu moartea și prin care cooperăm cu industria morții. Doresc să afirm că Heidegger ține în mînă capătul unui fir ce duce către o filosofie a înarmării: căci a te înarma înseamnă a te supune legii impersonalului. Una dintre frazele cele mai impresionante din *Ființă și timp* este următoarea: „Impersonalul nu lasă să apară curajul fricii de moarte" (p. 254). Cine se înarmează, înlocuiește „curajul fricii de moarte" prin întreprinderi militare. Armata este cel mai mare garant al faptului că nu trebuie să-mi trăiesc „propria moarte"; ea îmi promite un ajutor în încercarea mea de a-l îndepărta pe „eu mor" și de a obține în locul său o moarte impersonală, o moarte *in absentia*, o moarte în inautenticitate și narcoză politică. Te înarmezi, te dezagreghezi, mori.

În „Eu mor" a lui Heidegger găsesc nucleul dur în jurul căruia s-ar putea construi o *Realphilosophie*, un nou kynism. Nici un scop al lumii nu are voie să se îndepărteze de acest apriorism kynic: „eu mor", în așa măsură încît morții noștri să devină mijloc pentru un scop. Lipsa de sens a vieții – în jurul căreia descoperi atît de multă gargară nihilistă – îi fundamentează de fapt savoarea. Lipsei de sens îi corespund nu numai disperarea și coșmarul unei existențe oprimate, ci și sărbătoarea vieții *creatoare* de sens, conștiința energetică în aici și acum și în marea și universala sărbătoare de a fi.

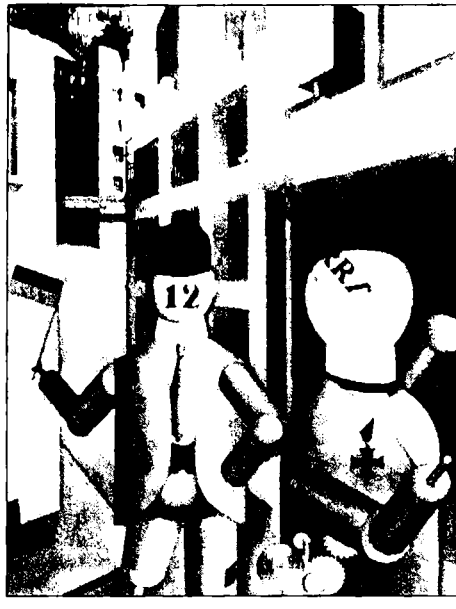
Că, în cazul lui Heidegger, toate acestea au un plus de asprime și se desfășoară undeva între nuanțele de gri ale cotidianului, atacurile de panică și străfulgerările violente ale morții, este un lucru bine știut și provine din nimbul melancolic ce-i înconjoară opera. Dar chiar și în patosul existenței înspre moarte se lasă descoperit un miez de substanță kynică, pentru că este vorba despre un patos al *ascezei*, care, într-o limbă a secolului XX, permite kynismului scopurilor să se înscrie la cuvînt. Ceea ce societatea ne oferă în materie de scopuri ne va înrădăcina mereu în existența inautentică. Angrenajul

lumii face tot posibilul pentru a îndepărta moartea, pe cînd existența „autentică" insistă ca eu să recunosc, treaz, care îmi este poziția în lume, față în față cu frica de moarte, resimțită atunci cînd trăiesc radical sentimentul că eu sînt cel la capătul zilelor căruia se află moartea. De aici, Heidegger deduce caracterul rătăcitor al existenței; lumea nu va putea fi niciodată un acasă protector al omului. Pentru că existența este prin esență hoinară, „omul fără casă" (acesta va bîntui filosofia de după al doilea război mondial, distrusă de bombardamente) resimte pornirea de a se refugia în adăposturi și patrii artificiale și de a se retrage, de teamă, în spatele zidurilor și a obiceiurilor.

Bineînțeles că asemenea propoziții, deși orientate înspre general, au și o relație concretă[1] cu fenomenele momentului istoric. Heidegger nu este întîmplător un contemporan al Bauhaus-ului, al noului fel de a locui, al urbanismului timpuriu, al construcției de locuințe sociale, al teoriei așezămintelor și al primelor forme de administrație teritorială. Discursul său filosofic ia parte, cifrat, la problematizarea modernă a sentimentelor locuinței, a mitului casei, a mitului orașului. Cînd vorbește despre omul hoinar, acest lucru nu este alimentat numai de groaza resimțită de incorigibilul provincial față de formele de viață metropolitante. El reprezintă un refuz direct îndreptat împotriva utopiei constructoare de locuințe și orașe, specifică civilizației occidentale. Într-adevăr, socialismul înseamnă, în măsura în care este un subsemnatar al industrializării, o prelungire a „spiritului utopic" citadin; el promite să călăuzească la ieșirea din „irealitatea orașelor", însă cu aceleași mijloace cotidiene. În fața sa, la orizont, se află un nou și adevărat oraș, precum și o patrie cu adevărat a oamenilor. Astfel, socialismul de acest tip pornește de la un vis alimentat de mizeria urbană. Provincialismul lui Heidegger nu manifestă înțelegere pentru aceasta. El privește orașul cu ochii „provinciei eterne", care nu se lasă convinsă că s-ar putea, vreodată, zidi altceva mai bun decît provincia. Heidegger, ar putea conchide un interpret binevoitor, împarte în două fantasmele moderne ale spațiului – orașul vicios astfel la provincie și provincia, la oraș. Ambele fantasme sînt deci trivă determinate și desfigurate. Heidegger realizează – în parte propriu, în parte metaforic – o reîntoarcere „postistorică" în provincie.

Tocmai în anii modernizării celei mai rispitoare – a așa-numiților ani douăzeci de aur – orașul, altădată un loc al utopiei, începe să-și piardă din magie; Berlinul, capitala începutului de secol XX, este primul care contribuie la trezirea din această euforie a metropolei. Focar al industrializării, al producției, al consumului și al mizeriei

1. Concretețea nu exclude vagul.



George Grosz, *Automate republicane*, 1920.

de masă, el este şi un mare producător de alienare; nicăieri modernitatea nu are un preţ atît de mare ca în marile oraşe. Vocabularul analizei impersonalului al lui Heidegger pare făcut parcă tocmai pentru a exprima disconfortul orăşeanului educat cu felul său de viaţă. Cultură a dezagregării, gura lumii, curiozitate, non-apartenenţă, declin (ne putem gîndi la toate poverile lumii), lipsa unui acoperiş deasupra capului, frică, existenţă pentru moarte – totul pare să sune a mizerie metropolitană, surprinsă într-o oglindă poate cam tulbure, poate prea fină. Kynismul provincial al lui Heidegger demonstrează o puternică tendinţă de critică culturală. Dar cînd un filosof de talia sa întoarce spatele utopiilor burghezo-orăşeneşti şi a celor socialiste, acest lucru nu dovedeşte *numai* un provincialism deznădăjduit, ci şi o schimbare de direcţie în domeniul kynismului, în sensul în care misiunea sa devine dislocarea marilor ţeluri şi a marilor proiecţii legate de spaţiului social orăşenesc. În acelaşi timp, întoarcerea spre provincie poate însemna o întoarcere către o autentică macro-istorie,

care să ia act cu mai mare precizie de reglementările vieții în cadrul naturii, agriculturii și ecologiei, așa cum au făcut-o toate reprezentările lumii industrializate de pînă atunci. Istoria scrisă de un istoric al industriei devine, silit, o micro-istorie. Istoria pămîntului cunoaște dimensiunea unei temporalități mult mai întinse. Pe scurt, orașul nu este împlinirea existenței; de asemenea, nici scopurile capitalismului industrial, nici progresul științific, nici plusul de civilizație, nici mai mult cinematograf, nici locuințe mai confortabile, nici să șofăm mai mult și nici să mîncăm mai pe săturate. „Autenticul" va fi întotdeauna altceva. Trebuie să știi cine ești. Trebuie să experimentezi conștient *Sein zum Tode* („a fi pentru moarte") ca instanță superlativă a putinței tale existențiale; frica este numai și numai a ta, iar acum a sosit ceasul să fii suficient de curajos să-i faci față.

„Frica autentică este rară... în cazul preeminenței dezagregării și a exteriorității" (*Ființă și timp*, p. 190). Cine mizează pe inedit optează în spiritul elitelor. Autenticitatea ar fi deci o chestiune a celor puțini. Dar ce amintește acest lucru? Nu auzim, parcă, din nou glasul Marelui Inchizitor, făcînd distincție între cei mulți și cei puțini – cei puțini, care trebuie să poarte povara marii libertăți și cei mulți, care vor să trăiască asemenea unor sclavi rebeli și care nu sînt pregătiți să se întîlnească cu adevărata libertate, cu adevărata frică și cu adevărata existență? Acest elitism dorit întru totul apolitic, care legitimează aristocrația celor cu adevărat existenți, a trebuit inevitabil să se reverse în social și să coordoneze opțiuni politice. Marele Inchizitor poseda, în acest sens, avantajul unei conștiințe politice cinice și lipsite de iluzii. Heidegger, în schimb, a rămas un naiv, fără a avea conștiința faptului că acest amestec tradițional de apolitism academic, conștiință a elitei și stare de spirit eroicoidă precedă aproape cu oarbă necesitate hotărîri politice dintre cele mai imprevizibile. O vreme el a căzut – am fi tentați să spunem *deci* – pradă cinismului social al Marelui Inchizitor. Analiza lui s-a verificat chiar și pe sine însuși. Totul *arată precum*. Sună ca „înțeles de adevăratelea, apropriat și exprimat și totuși nu este". Național-socialismul – ca „mișcare", „revoltă" și „determinare" – părea să se asemene viziunii lui Heidegger despre autenticitate, determinare și existență eroică înspre moarte, de parcă fascismul ar fi reprezentat un fel de renaștere a autenticului, de parcă această revoltă modernă împotriva modernității ar fi însemnat adevărata dovadă a unei existențe care a optat pentru determinarea de sine. Trebuie să ne gîndim la Heidegger atunci cînd citim remarcele suverane ale lui Hannah Arendt cu privire la intelectualii celui de-al Treilea Reich, intelectuali care nu erau fasciști, dar „găseau ceva" în național-socialism. De fapt, Heidegger a descoperit chiar mai multe lucruri, pînă cînd

și-a dat seama, cu adevărat, „autentic", de intențiile acestei mișcări politice. **Iluzia** nu putea dura prea multă vreme. Dar tocmai mișcarea **național-socialistă** trebuia să clarifice ce are impersonalul social *in petto* – **imper**sonalul ca om-stăpîn, impersonalul ca masă narcisistă și, în același timp, autoritară, impersonalul ca ucigaș din plăcere și ca funcționar al crimei. „Autenticitatea" fascismului – unica de altfel – constă în faptul că a transformat distructivitatea latentă în una manifestă, luînd astfel parte, într-un mod extrem de oportun, la cinismul „spusului pe nume" public, care nu mai are nici o reținere. Fascismul, mai ales în varianta sa germană, reprezintă „ne-ascunderea" distructivității politice, scoasă la iveală în forma cea mai nudă și legitimată prin formula „voinței de putere". Părea că Nietzsche a vorbit societății capitaliste din postura unui psihoterapeut: „În esență, voi sînteți deja pătrunși de voința de putere, așa că dați-i frîu liber și recunoașteți că sînteți ceea ce sînteți!"[1] – așa că naziștii au purces cu adevărat la „a-i da drumul", dar nu în termeni terapeutici, ci în însăși inima practicii politice. Poate că inconștiența teoretică a fost aceea care l-a făcut pe Nietzsche să creadă că filosofia s-ar putea împlini în niște *diagnoze* provocatoare, fără ca, în același timp, să ia în calcul și *terapia*. Nu ai voie să rostești numele diavolului decît atunci cînd cunoști și o formulă de a-l îndepărta; a-l numi (fie el voință de putere, agresivitate etc.) înseamnă a-i recunoaște realitatea, iar a o recunoaște înseamnă a o „descătușa".

O dată cu Heidegger – deși cifrat, dar totuși lizibil – reapare printre noi un urmaș al impulsului kynic antic, în stare să atace, în termeni de critică a civilizației, faptul social. Ceea ce face el, în ultimă instanță, este să reducă moderna conștiință tehnică și a dominației *ad absurdum*. Poate că sacrificăm o parte însemnată a severității ontologiei existențiale, dacă o înțelegem ca pe o bufonerie filosofică. Ea joacă în fața spectatorilor atîtea farse cîte sînt necesare pentru a-l dezobișnui să se mai lase dus de nas; ea se preface al naibii de aspră, pentru a putea transmite lucrurile simple. Numele ei: kynismul scopurilor. Inspirată de un kynism al scopurilor, viața și-ar putea redobîndi căldura pierdută pe băncile școlii cinismului mijloacelor, în înghețul praxisului, al dominației și al distrugerii. Critica rațiunii instrumentale face presiuni pentru a fi dusă pînă la capăt de o critică a rațiunii cinice. În ea va fi vorba, în special, despre o calmare a patosului heideggerian și o desprindere a criticii din mirajul conștiinței pure a morții. Noi experimentăm

1. O recunoaștere a lui **Nietzsche va depinde** mereu de felul în care concepem „voința de putere". Ca o **invitație la** cinism imperial? Ca o confesiune cathartică? Moto estetic? **Autocorecție a** lucrului reprimat? Slogan vitalist? Metafizică a narcisismului? **Propagandă a** descătușării?

„autenticitatea" – dacă acest cuvînt dă de fapt sens la ceva – mai degrabă în dragoste şi în beţia sexuală, în ironie şi în rîs, în creativitate şi în responsabilitate, în meditaţie şi în extaz. O dată cu această „calmare" se estompează şi prezenţa acelei fiinţe unice a existenţialismului, care vede în propria sa moarte posesia sa cea mai personală. Din vîrful putinţei de a fi, nu vedem numai prăbuşirea lumii într-o moarte solitară, ci, mai degrabă, dezagregarea eului prin dedicarea sa la viaţa comună.

În plus, moartea a pus în umbră, între cele două războaie, fantasma filosofică privitoare la *ius primae noctis*, cu care kynismul scopurilor se revendică pe sine, cel puţin în filosofie. Totuşi, acest lucru nu spune nimic bun despre raportul dintre filosofia existenţei şi existenţa însăşi, dacă atunci cînd i se cere părerea despre viaţa adevărată, acesteia nu-i vine altceva în gînd decît „propria moarte". De fapt, ceea ce spune ea este că nu are nimic de spus – iar în acest sens, nu mai e nevoie să trateze nimicul ca pe un substantiv. Acest paradox caracterizează violenta dinamică a gîndirii din *Fiinţă şi timp*: niciodată nu s-a angrenat o cantitate conceptuală atît de mare pentru a investiga un conţinut, în sens mistic, atît de „sărac". Cartea îl asaltează pe cititor cu un apel patetic la o existenţă autentică, dar se învăluie în tăcere la întrebarea „dar cum?". Singurul şi cît de cît fundamentalul răspuns pe care l-ai putea obţine ar suna, descifrat (în cheia de mai sus), cam aşa: *conştient*. Aceasta nu mai este o morală concretă, care să emită precepte, ce să faci şi ce nu. Dar dacă filosoful nu se mai încumetă să dea directive, atunci el încearcă să ofere măcar o sugestie cum să te apropii de autenticitate. Deci: poţi face ce vrei, poţi face ce trebuie; dar fă-o în aşa fel încît să poţi rămîne fundamental conştient de ceea ce faci. Să fie amoralismul moral ultimul mesaj al ontologiei existenţiale adresat eticii? Ethosul vieţii conştiente pare să fie unicul care, între diversele curente de gîndire nihiliste ale modernităţii, nu se poate afirma ca ethos, pentru că, luat în esenţă, nu reprezintă unul. El nu poate îndeplini nici măcar funcţia de morală-surogat (din speţa utopiilor care proiectează binele în viitor şi ajută la relativizarea răului pe drumul într-acolo). Cine gîndeşte cu adevărat dincolo de bine şi de rău descoperă un unic contrast semnificativ privitor la viaţă, care, de asemenea, este şi singurul care ne oferă, fără prea mari sforţări idealiste, o putere provenind din propria noastră existenţă: cel dintre fapta conştientă şi cea inconştientă. Dacă Sigmund Freud a rostit, ca o celebră provocare, afirmaţia: acolo unde a fost inconştientul, va trebui să fiu şi eu, Heidegger ar replica: ceea ce a fost impersonal va trebui să devină autentic. Într-o interpretare liberă, autenticitatea ar fi acea stare pe care o atingem atunci cînd realizăm în existenţa noastră un

continuum al conștienței[1]. Numai așa se poate rupe vraja inconștienței, manifestată în viața oamenilor sub forma socializării; conștiința dezagregatoare a impersonalului este astfel condamnată să rămînă discontinuă, impulsiv-reactivă, automatistă și neliberă. Impersonalul este obligativitatea, trebuie-ul. În opoziție cu acesta, autenticitatea își construiește – acceptăm provizoriu acest termen – o calitate mai înaltă a stării de veghe. Ea transpune în faptă întregul efect, întreaga posibilitate a determinării și energiei sale. Budismul vorbește despre aceste lucruri în termeni asemănători. În timp ce eul impersonal doarme, existența sinelui autentic s-a trezit la sine. Cine se scrutează pe sine într-o continuă stare de veghe, descoperă în situația sa, dincolo de moralitate, ceea ce are de făcut.

Cît de departe ajunge amoralismul sistematic al lui Heidegger[2] se va vedea în reinterpretarea pe care o dă el conceptului *conștiință*: el construiește – precaut și revoluționar în același timp – o „conștiință lipsită de conștiință". Dacă în mai multele milenii de istorie morală europeană conștiința a reprezentat o instanță interioară, care îmi spune ce e bun și ce e rău, la Heidegger, ea este înțeleasă ca o conștiință *goală*, lipsită de afirmații. „Conștiința vorbește mereu sub forma tăcerii" (*Ființă și timp*, p. 273). Din nou apare stilul de gîndire caracteristic lui Heidegger, tensiunea care nu spune nimic. Dincolo de bine și de rău nu există decît tăcerea „vorbitoare", conștiința fundamental nejudecîndă, care se limitează la a privi, în stare de veghe, la ceea ce se petrece. Conștiința – altădată înțeleasă ca o

1. Acest lucru reprezintă un echivalent modern al delficului „cunoaște-te pe tine însuți". Eul freudian cade mai degrabă în categoria impersonalului. Este oare psihanalizatul un adaptat, un nivelat?
2. Acest amoralism reflectat, care poartă în sine promisiunea mută a unei moralități autentice, și-a descoperit un oponent în moralismul socialist. Chiar și teoria critică mai tînără s-a desprins de cvasi-moralismul sensibilistic al „teoriei estetice" adorniene și a luat calea argumentării directe spre o etică pozitivă. Acest lucru ar putea însemna, dintr-o anume perspectivă, un progres – dacă se poate sustrage primejdiei de a cădea în spatele modernității radicale a amoralismului existențial și estetic. Acesta prelucrează deja experiența modernă cu orice fel de morală și cu toate imperativele categorice la îndemînă: dar pentru că aceste forme ale „obligativității" se sfîrșesc în excese idealiste, etica imperativă își produce proprii gropari – scepticismul, resemnarea, cinismul. Moralismul ne conduce inevitabil cu al său tu-trebuie în teritoriul lui nu-pot. Amoralismul însă, care pornește de la tu-poți, tratează realist șansa ca, în final, ceea ce „eu pot" să devină ceea ce este adevărat. Întoarcerea spre filosofia practică – pe care o manifestă orice regîndire a principiilor aflată cît de cît în pas cu lumea – nu trebuie să ne ducă în ispita de a reîncepe să tratăm existența cu imperative categorice. Raționea kynică dezvoltă de aici o etică non-imperativă, care încurajează spre posibilitate, fără să ne încurce în paradoxurile depresive ale obligativității.

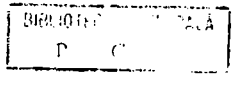
instanță morală cu conținut – se apropie acum de starea pură a conștienței. Morala, ca participare la convențiile și principiile sociale, nu mai atinge decît comportamentul impersonalului. Ca domeniu al sinelui autentic, ceea ce rămîne este doar conștiința pur determinată: prezența vibrîndă.

Într-un raționament patetic, Heidegger descoperă că această „conștiință inconștientă" ar conține totuși un apel, care trece pe lîngă noi, un „apel la vinovăție". Vinovat pentru ce? Nici un răspuns. Să fie oare viața „autentică", dintr-un anume punct de vedere, *a priori* vinovată? Se face oare astfel apel la doctrina creștină a păcatului originar? Atunci desprinderea noastră de moralism n-a fost decît aparentă. Dacă însă acest a fi tu însuți autentic se descrie ca existență înspre moarte (*Sein zum Tode*), atunci gîndul te poate duce la faptul că acest „apel la vinovăție" realizează o legătură existențială între un a-fi-încă-în-viață și moartea celorlalți. A trăi în calitate de a lăsa să moară; omul cu adevărat viu este unul care se înțelege pe sine ca supraviețuitor, ca unul pe care moartea l-a păsuit încă și care percepe intervalul de timp pînă la întîlnirea cu ea ca pe o *amînare*. În această zonă de frontieră extremă a reflecției amorale iese la iveală, în adevăratul ei sens, analiza lui Heidegger. Că este conștient că se află pe un teren minat se vede și din întrebarea sa: „A face apel la vinovăție nu înseamnă a face apel la rău?". Poate exista o „autenticitate" în care să ne afirmăm ca făptuitori conștienți ai răului, așa cum s-au revendicat fasciștii de la conceptul nietzschean *dincolo de bine și de rău*, pentru a face exclusiv răul aici, dincoace de dincolo? Heidegger dă înapoi în fața acestei consecințe. El ne asigură că amoralismul „conștiinței inconștiente" nu este înțeles ca un apel la rău. Cu toatea acestea, Heidegger trece prin această neliniște încă din 1927, pierde însă momentul adevărului la 1933 și se lasă amăgit de ambalajul verbal activist, determinat și eroic al mișcării hitleriste. Naivul politic avea să creadă că descoperă în fascism o „politică a autenticității" – și și-a creat, inconștient cum numai un profesor universitar german ar putea fi, o proiecție a filosofemelor sale asupra mișcării naționale.

Totuși, merită remarcat următorul lucru: Heidegger, conform gîndirii sale, nu ar fi fost un om al dreptei nici măcar dacă ar fi spus lucruri politice și mai neclare decît s-a întîmplat în realitate. Căci, cu arma numită de mine kynism al scopurilor, el a fost primul care a lovit în marile teorii utopic-moraliste ale secolului al XIX-lea. Prin acest efort, el rămîne unul dintre precursorii unei noi și altfel de stîngi: o stîngă ce nu se mai agață de construcțiile filosofico-istorice ale secolului al XIX-lea; care nu se mai pretinde a fi, în stilul marilor teorii (prefer acest substantiv celui de *Weltanschauung*, viziune asupra lumii) marxist-dogmatice, complice al spiritului lumii; care nu este

întru totul devotată dogmaticii dezvoltării industriale, adică **fără să-şi pună semne** de întrebare; ce revede tradiţia materialistă **mărginită pe care** o încarcă şi nu pleacă numai de la faptul că alţii trebuie **să moară pentru ca** „problema însăşi" să progreseze spre rezolvare, ci se alimentează din opinia că viul nu poate ajunge altundeva decît la el însuşi; care nu mai crede, în nici un chip, că socializarea ar constitui leacul universal împotriva tuturor neajunsurilor modernităţii. Fără să ştie şi, în bună măsură, chiar fără să vrea să ştie (aici chiar cu o mînioasă determinare de a nu conştientiza acest lucru), Noua Stîngă este o stîngă existenţialistă, neo-kynică – risc să spun chiar o *stîngă heideggeriană*. Ceea ce reprezintă, în special în ţara teoriei critice, care a creat aproape un indistructibil tabu cu privire la ontologul „fascist", o constatare destul de picantă. Dar cine a studiat oare, atent şi temeinic, premisele ciocnirilor dintre orientările existenţialiste şi cercetarea socială critică hegelianistă de stînga? Nu există, oare, o abundenţă de asemănări şi tainice analogii între Adorno şi Heidegger? Ce motive guvernează vizibilele refuzuri de comunicare dintre ei?[1] Cine poate spune care dintre ei a formulat „ştiinţa mai tristă"?

Şi Diogene? A meritat oare, pentru el, aventura existenţial-ontologică? A găsit felinarul său oameni? A reuşit el să bage în capetele muritorilor acele lucruri nespus de simple? Eu cred că şi el este cuprins de îndoială. Cred că îşi va pune problema să închidă toată această afacere numită filosofie. Ea nu se poate măsura cu trista complexitate a lucrurilor. Strategia complicităţii-pentru-schimbare îl transpune pe cel doritor de schimbare într-o melancolie colectivă. La capătul drumului, el, cel liber odinioară, nu mai este decît un personaj trist – şi nici nu poate fi altfel. Nu peste multă vreme, Diogene îşi va abandona profesoratul; la avizierul facultăţii va figura într-o bună zi ştirea că prelegerile profesorului X au fost pentru moment anulate. Circulă zvonul că ar fi fost văzut într-un *american shop*, de unde cică şi-ar fi cumpărat un sac de dormit. Apoi a fost văzut şezînd pe o pubelă, cam cherchelit, chicotind de unul singur, asemeni celor cărora le lipseşte o doagă.



1. Acestei întrebări i s-a dedicat Hermann Mörchens într-un studiu de mare amploare avîndu-i ca eroi pe Heidegger şi pe Adorno.

Cuprins

Cuvînt înainte 5

Partea întîi

REVIZUIRI

Cinci meditaţii preliminare

1. Cinismul – amurgul falsei conştiinţe 23
2. Luminile ca dialog – critica ideologică în calitate de continuare, cu alte mijloace, a dialogului eşuat 30
3. Cele opt demascări – o retrospectivă a criticii 43
   - I. Critica revelaţiei 44
   - II. Critica iluziei religioase 47
   - III. Critica aparenţei metafizice 56
   - IV. Critica suprastructurii idealiste 58
   - V. Critica aparenţei morale 68
   - VI. Critica transparenţei 70
   - VII. Critica aparenţei naturale 77
   - VIII. Critica aparenţei private 84
4. În urma demascărilor : zorii cinismului. Schiţe ale retractării ethosului Luminilor 102
   - I. Obstrucţionarea luminată a Luminilor 103
   - II. Scindările din interiorul Luminilor 109
     - *1. Scindarea în timp* 110
     - *2. Scindarea de partid* 112
     - *3. Scindarea sectorială* 113
     - *4. Scindarea inteligenţelor* 113
   - III. Spărgînd uşi întredeschise 115
   - IV. Elegia marxistă : Althusser şi „scindarea" la Marx 118
   - V. Sentimentul vieţii în lumina zorilor 126
5. „În căutarea impertinenţei pierdute" 129
   - I. Filosofia greacă a impertinenţei : *kynismos* 129
   - II. Urinînd împotriva vîntului idealist 132

III. **Neokynismul** burghez : artele 136
IV. **Cinismul** ca impertinenţă ce întoarce armele 139
V. **Teoria agentului** dublu 143
VI. **O istorie** socială impertinentă 145
VII. **Întrupare** sau scindare 149
VIII. **Psihopolitica** societăţii schizoide 151
IX. **Fericirea** neruşinată 155
X. Meditaţie asupra bombelor 160

Partea a doua

CINISMUL ÎN LUME

I. Secţiunea fizionomică

A. Pentru o psihosomatică a spiritului vremii 169
1. Limba scoasă 171
2. Gura zîmbind strîmb şi răutăcios 173
3. Gura acră şi strînsă 173
4. Gura mare, rîzînd 174
5. Gura senină, tăcută 175
6. Momente, monumente 175
7. Sînii 177
8. Cururile 178
9. Pîrţul 181
10. Căcat, deşeuri 182
11. Organele genitale 183
B. Galeria cinicilor 186
1. Diogene din Sinope – om-cîine, filosof, pierde-vară 187
2. Lucian zeflemistul, sau: Critica îşi schimbă tabăra 202
3. Mefistofel sau : Spiritul mereu contestatar şi voinţa de cunoaştere 209
4. Marele Inchizitor sau : Omul de stat creştin ca ostaş al lui Iisus şi naşterea învăţăturii instituţionale din spiritul cinismului 218
5. Modul impersonal sau : Cel mai adevărat subiect al cinismului difuz modern 233

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viața lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*
12. Ștefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*
14, 15. Jean Delumeau – *Păcatul și frica*
16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero – *Despre divinație*
18, 19. Elena Niculiță-Voronca – *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*
20. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvîrșirea*
22. Porfir – *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*
23. E.R. Dodds – *Grecii și irațonalul*
24. Jean Delumeau – *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquino – *Despre ființă și esență*
26. I.-Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică și în cea grecească. Contribuție la studiul conceptului de* midraș
28. Emmanuel Lévinas – *Totalitate și Infinit*
29. * * * – *Evanghelii apocrife*
30. Jacques Le Goff – *Omul medieval*
31. Jacques Derrida – *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*
32. Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) – *Problema transilvană*
33. Seneca – *Naturales quaestiones. Științele naturii în primul veac*
34. Cristian Bădiliță – *Platonopolis sau Împăcarea cu filosofia*
35. Hans-Georg Gadamer – *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*
36. Pavel Florenski – *Stîlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*

37. Eugenio Garin – *Omul Renaşterii*
38. Julien Ries – *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*
39. Virgil Nemoianu – *Jocurile divinităţii. Gîndire, libertate şi religie la sfîrşit de mileniu*
40. Robert Darnton – *Marele masacru al pisicii şi alte episoade din istoria culturală a Franţei*
41. *** – *Antihristul*
42. **Lie Zi** – *Calea vidului desăvîrşit*
43. Cicero – *Despre destin*
44. Michel Vovelle – *Omul Luminilor*
45. Françoise Bonardel – *Filosofia alchimiei*
46. Tatiana Slama-Cazacu – *Strategeme comunicaţionale şi manipularea*
47. *** – *Trei apocrife ale Vechiului Testament*
48. Jacques Le Goff – *Sfîntul Francisc din Assisi*
49. A.R. Radcliffe-Brown – *Structură şi funcţie în societatea primitivă*
50. François Furet – *Omul romantic*
51. Hans-Georg Gadamer – *Actualitatea frumosului*
52. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate*
53. Arnold Van Gennep – *Totemismul. Stadiul actual al problemei totemice*
54. Rosario Villari – *Omul baroc*
55. John R. Searle – *Realitatea ca proiect social*
56. Peter Sloterdijk – *Critica raţiunii cinice* (vol. I)

În pregătire:

Isabelle Stengers – *Inventarea ştiinţelor moderne*
Guglielmo Cavallo – *Omul bizantin*

Redactor: Cezar Petrilă
Tehnoredactor: Irina Juncu

Bun de tipar: octombrie 2000. Apărut: 2000
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iaşi
Tel. & Fax (032) 21.41.00; (032) 21.41.11;
(032) 21.74.40 (difuzare); E-mail: polirom@mail.dntis.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;
Tel.: (01) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
Tel./Fax: 210.51.90

POLIROM

„Resimţim o a doua actualitate a lui Nietzsche. Ceea ce se înnoieşte cu evidenţă este felul în care civilizaţia occidentală şi-a uzat haina creştină. După deceniile reconstrucţiei, utopiilor şi «alternativelor», acum pare că ne-am pierdut întru totul elanul naiv de dinainte. Ne temem de actualizarea unor catastrofe. Noile valori se vînd încă foarte bine, ca orice analgetic. Dar timpurile sînt cinice şi ştiu că aceste noi valori au picioare scurte. Perplexitatea, coeziunea socială, securitatea, calitatea vieţii, responsabilitatea, protecţia mediului – nici una nu este un cal de cursă lungă. Timpul va confirma. Cinismul aşteaptă undeva în umbră...

Dezideratul pe care îl urmez eu este acela de a vedea arborele năzuitor al filosofiei înflorind încă o dată – într-o eflorescenţă neumbrită de dezamăgire şi presărată cu bizare flori ale gîndului, licărind roşii, albastre, albe, în culorile începuturilor, în lumina zorilor greceşti... Sîntem oare, din punct de vedere cultural, atît de bătrîni ca să putem repeta astfel de experienţe ?"

(Peter Sloterdijk)

- Cinismul – amurgul falsei conştiinţe
- Luminile ca dialog
- Cele opt demascări – o retrospectivă a criticii
- În urma demascărilor: zorii cinismului
- „În căutarea impertinenţei pierdute"
- Pentru o psihosomatică a spiritului vremii
- Galeria cinicilor – Diogene din Sinope, Lucian zeflemistul, Mefistofel, Marele Inchizitor

Peter Sloterdijk a studiat filosofia şi literatura germană. Este profesor de estetică şi filosofie la Hochschule für Gestaltung din Karlsruhe.

CEU

EDITURA POLIROM
ISBN 973-683-585-5 (vol. I+II)
ISBN 973-683-586-3 (vol. I)

ISBN 973-683-586-3
9 789736 835865

copertă: Thomas Rowlandson, *Conferinţă la dr. Gall*